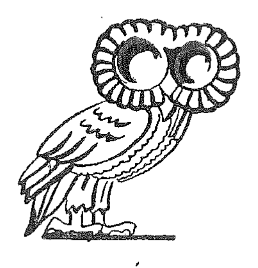
FILOSOFIA DE LA CULTURA

POR

ALOIS DEMPF



Revista de Occidente
MADRID



FILOSOFÍA DE LA CULTURA

ALOIS DEMPF

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR

J. PÉREZ BANCES

Alvaro Patiño

Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid

Imprenta de Galo Sáez. Mesón de Paños, 8. Teléfono 11944.

INTRODUCCION

Tenemos una serie de filosofías de la cultura. Pero todas ellas no son más que concepciones de la cultura; porque no poseemos aún la filosofía de la cultura. Téngase en cuenta que sólo desde hace doscientos años se lucha conscientemente por llegar a ella. De estos años, los cien primeros fueron la época del florecimiento de la filosofía de la historia, y los últimos, los de la sociología. Considerando el tiempo que tarda una disciplina en llegar al estado de ciencia rigurosa, sería injusto pedir ya hoy una filosofía de la cultura. Naturalmente, este compendio no tiene la ambición de elaborarla. Sólo se propone ser una contribución a la obra tan necesaria de lograr claridad sobre nuestra situación espiritual y abrirle los ojos a nuestra propia voluntad de cultura sobre las direcciones y objetivos de la cultura.

La filosofía de la cultura puede hoy ser, en primer lugar, una crítica de la cultura y una crítica de la concepción del mundo; una historia crítica de las diversas concepciones de la cultura, que podría también constituir la base para el estudio práctico de la cultura. Pero, en tal caso, habría de trazar los "rasgos fundamentales de nuestra época presente". La gran paradoja de nuestra situación es que, no obstante el florecimiento del historicismo y sociologismo, nos encontramos ante un movimiento de cultura que camina sin guía; la civilización se ha adueñado de nosotros y quisiera pasar por encima de nuestras cabezas. Hasta hay filósofos de la cultura que afirman sin humorismo esta situación tragicómica, y celebran el irracional impulso de la total vida inconsciente y el desarrollo desaforado del ímpetu creador; filósofos que quieren que la confusión de direcciones y objetivos culturales se resuelva por la mera lucha desnuda de pueblos y clases, y así, pretenden anticipar la

victoria de la... cultura económica racionalista. Al propio tiempo, los doscientos años de independización del concepto de cultura, sin *genitivo objetivo*, la consideración del movimiento cultural, sin plantearse la cuestión de qué es lo que debe cultivarse, ha hecho olvidar la antigua significación de la cultura como *sustantivo de acción:* el cultivo del agro y el cultivo del espíritu.

Pero tan pronto como se quiere determinar qué es lo que debe ser, resulta necesario abandonar aparentemente el camino trillado del estudio de la cultura, estudio casi exacto ya. Surge entonces la amenaza de profetizadas decadencias o de utópicos futuros; irrumpe de nuevo la audacia personal de la decisión espiritual en la zona tranquila de la ciencia objetiva de la cultura. Así, pues, es menester distinguir desde un principio. Las decisiones prácticas corresponderán a los hombres de Estado; pero también los éticos y críticos de la cultura tienen su misión en este tiempo: la de señalar filosóficamente cuál es la justa solución político-cultural. Rige también para ellos el *sapere aude*. La cultura es sólo a medias destino. La otra mitad la determinan el hombre de Estado y el filósofo, el fundador de religiones y el ético.

Hay ya casi una ciencia objetiva de la cultura. La maestría en la crítica de la concepción del mundo es ya concepto escolástico de filosofía. Así, percibimos todas las condicionalidades de las direcciones y objetivos de la cultura. Cierto que su coexistencia y sucesión sólo se ve desde el punto de vista universal. Pero entonces, la contemplación de las fuerzas de la cultura, dentro de la totalidad de la cultura misma, y el nuevo ánimo para dirigir el todo de la cultura, ¿no será nuestro concepto universal de la filosofía de la cultura?

Pero terminemos primero la filosofía de la cultura, que se elabora en las escuelas. La sobriedad ha de mostrarse fecunda. El concepto mismo de cultura necesita ser tratado histórica y sistemáticamente, porque es tan variado como los caracteres, las clases y las naciones. Su lugar en la historia de la ciencia, desde Turgot hasta Kant, es la exposición del drama de los hermanos enemigos, espíritu y automatismo económico, y sus hermanas enemigas, historia de la filosofía y sociología, que constituyen la prehistoria de una filosofía crítica de la cultura. La sociología de la ciencia nos descubre plenamente las dos ciencias hermanas como las concepciones culturales de dos siglos sucesivos, que acompañan al enco-

nado drama vital del espíritu y la economía, una vez que el Estado y la Iglesia los han puesto a ambos en libertad.

Con esto queda ya anticipado el resultado principal de la presente investigación. Filosofía existencial de la historia sólo se produce cuando domina la fe en la dirección espiritual—no política o divina—de la historia. Sociología existencial sólo se produce cuando predomina la fe en la determinación social del curso histórico. Esta es, al propio tiempo, la clave para la *tipología de las concepciones de la cultura* en los dos últimos siglos. Para los filósofos de la historia y los sociólogos no queda, pues, más que la doble interpretación corriente de la última época: la idealista y la materialista. Según una, el movimiento de la vida se funda en el espíritu libre o la idea; según otra, en la economía. Sólo llevadas a su término estas tesis, resulta clara la falta de perspectiva y queda libre el camino para una tipología crítica, que abarque, a la vez, la realidad de la vida y las teorías. El complemento de esa visión de las cosas lo da la tipología de las concepciones de la cultura histórico-teológicas y teórico-políticas; y, con ello, se lleva a término una sociología de la cultura, de las instituciones, de las potencias vitales.

Este resultado fundamental pone en primer plano, de los cuatro métodos que hemos de estudiar, el método que se propone investigar la constelación de las potencias vitales, la *sociología institucional de la cultura.* Cada vez se está poniendo más en claro la observación de las actitudes y de las posiciones fundamentales en la crítica general de las concepciones del mundo; y, de este modo, pasa de ser una crítica formal del conocimiento a ser una lógica práctica de la personalidad viva y su posición total frente a la vida. Este método ha de mostrar su excelencia en la investigación de las concepciones de la cultura, y, particularmente, ha de descubrir la significación que para la vida tienen la filosofía de la historia y la sociología.

A esto se añade por sí misma la *crítica de la cultura.* Es, en primer lugar, *práctica* en la realidad de la vida misma, en cuanto que una constelación determinada de potencias vitales es desplazada por otra constelación y, con ello, por otra época. Pero es también *teoría,* en cuanto que el espíritu universal aprehende valores y normas de universal validez y mide por ellas la realidad de la vida. Los fenómenos de la mutación cultural y la interven-

ción del espíritu libre en ellos, son dos aspectos separados de la crítica de la cultura, el positivo y el del derecho natural, y sólo con el último vuelve a aparecer, paradójicamente, una filosofía positiva, la elevación espiritual sobre la relatividad de las figuras concretas de la cultura.

Pero el espíritu abstracto trata de realizar también prácticamente la crítica de la cultura por medio de la utopía, por la ideología partidista de un punto de vista determinado o de una clase determinada. De este modo, la *investigación de la ideología* se torna en problema metódico para la determinación de la realidad cultural, y la influencia del espíritu utópico en el todo de la cultura. La investigación de la ideología se encuentra ya ampliamente elaborada, y su carácter científico no puede ponerse en duda.

Pero el haber llegado a estos tres métodos tiene una consecuencia muy importante. No cabe negar que proceden de un pecado original: del sociologismo y del historicismo. Pero en el momento en que no se encuentran ya bajo el dominio de la utopía, han recibido el bautismo filosófico del universalismo. Desde el momento en que no se afirma ya el dominio exclusivo de un factor único, ya sea la Naturaleza o el espíritu, la economía o el Estado, postulando inevitablemente la relatividad de todos los demás factores, comienza necesariamente la consideración totalista de la cultura. Queda vencido el *monismo metódico* de la filosofía de la historia o sociología y la exclusiva determinación de la cultura por el espíritu o por la economía. El cuerpo de la cultura, la corporación cultural de las naciones y las clases, vuelve a entrar en el horizonte visual de la labor común del género humano. Su escisión profesional en pueblos y clases, las instituciones tradicionales y los individuos creadores, dejan adivinar de antemano la infinita variedad de las particularidades históricas; más aún, lo típico, las particularidades que cabe esperar, absorben casi el elemento único, que interesa al historiador.

Queda, pues, por investigar críticamente un método: el método de las culturas comparadas. Por cuanto este método pretende aprehender corporalmente las culturas como productos naturales y genéricos de la Humanidad, hállase recargado con concepciones que proceden del siglo XIX e incluso del XVIII, esto es, por las construcciones naturalistas de la evolución en la ciencia comparada del derecho, en la historia de las religiones, en la historia de los esti-

los, etc., que luego, reunidas, han de suministrar el esquema de la evolución total en los diversos cuerpos de la cultura. Y si esto se entiende como fenómeno biológico de madurez y decadencia, queda lista con ello una metafísica de la cultura, conforme a leyes naturales. La crítica de esta pseudometafísica naturalista puede hacerse con diversos métodos. Pero la tarea crítica de dominar sintéticamente la enorme materia de la historia de la cultura, lucha todavía con lo incompleto del material. Si prescindimos aquí de los métodos de la comparación material entre las culturas, esto no significa eludir la tarea, emprendida por mí en otra parte (1), sino limitarme conscientemente en este compendio al examen crítico de las cuestiones de principio.

Otra limitación ha de mencionarse también. Toda la cultura primitiva, el origen de la cultura en el lenguaje y en el mito, en la religión y en la constitución primitiva, debe omitirse aquí; porque los métodos no están preparados más que para la cultura superior. Claro está que el tratar exclusivamente de las culturas históricas, renunciando a la etnología preshistórica, encierra el riesgo de que las expresiones originarias de la cultura queden en segundo término y, con ello, se desplace unilateralmente la comprensión de lo que es la cultura.

Al rechazar las construcciones metafísicas naturalistas y objetivo-idealistas sobre el todo de la cultura (y ello ha de hacerse por diversos métodos), resulta la *determinación del campo de la cultura.* Hans Freyer y Fritz Kaufmann, han suministrado en este punto—después de Dilthey, Rickert y Windelband—el necesario estudio esclarecedor, de modo que también en esto se ha llegado a una solución científica de la cuestión y se ha conseguido una fijación tolerable de la terminología.

Así, pues, sólo queda, como último problema, la *consideración crítica del todo de la cultura.* Este todo se nos presenta en cuatro formas, como el juego combinado de las *ocurrencias* creadoras de todas las profesiones con la unilateral *voluntad de cultura* de las distintas clases sociales, voluntad que querría obligar todas las corrientes a seguir una misma dirección, y las organizaciones e instituciones convertidas en forma y autoridad; en suma, la tenaz voluntad creadora de la *tradición,* con el puro *ideal de cultura,* que

(1) *Weltgeschichte alt Tat und Gemeinschaft.* Halle, 1922.

el espíritu plantea a los órdenes positivos de la vida como supremo fin cultural. Ha de buscarse una *poética* general, una doctrina de todas las artes del hombre, tales como resultan típicamente de las diversas capacidades de su naturaleza. Lo que *es* el hombre, puede conocerse metafísicamente; lo que *puede* hacer, sólo cabe determinarlo por la historia de la cultura. Ya Platón ha visto en las diferencias de capacidad y de carácter el origen de la división del trabajo y de las clases, reduciendo esa poética general que debe buscarse, a la antropología social diferencial. De qué modo la capacidad profesional, basada en las disposiciones, realiza en las diversas situaciones históricas las particulares tareas de cultura, es cosa que puede comprenderse antropológicamente de un modo típico. Basta agregar al contorno histórico las necesidades vitales permanentes de la comunidad total, el "sistema de las necesidades", que ofrece siempre un cuadro plástico del orden total de la vida como unidad de las profesiones. La comunidad cultural creadora es ella misma el cuadro de toda la capacidad humana en una época; su obra total es la realización temporal de todas las capacidades humanas.

Hay siempre una clase, no sólo la realeza, sino también el sacerdocio, la clase que usufructúa la cultura o ejerce funciones directivas en la economía, que va por delante de las demás y quisiera determinar a su antojo la dirección de toda la cultura. Ello caracteriza la *voluntad de cultura* en su forma histórica particular. La dirección del conjunto profesional organizado en división del trabajo, por la voluntad de dominio que anima a una clase; el servicio de todas las clases al fin consciente de la clase directora, ofrece una imagen limitada, pero también acerada, del sentido que lleva el movimiento total de la cultura, como unidad natural de las profesiones; es *política cultural* práctica y crítica cultural de las demás clases. Hasta qué punto se impone realmente una dirección, es cosa que depende de la fuerza de la clase directiva y de la docilidad y resistencia de las clases servidoras. La constelación de estas clases es el segundo cuadro de conjunto en la cultura, la base de la sociología de la cultura.

La cultura superior, que comienza con la constelación de las clases, contiene ya tradiciones de artes y de clases. Pero lo que constituye totalmente la *unidad tradicional* en las diversas comunidades de cultura, es el acto creador de la cultura superior, la

acción de los héroes y fundadores de religión, los preceptos de los reyes legítimos y la Sagrada Escritura de los sacerdocios. Todas las ordenaciones y creaciones se conservan en la memoria de la comunidad; su pasado actúa con fuerza creciente sobre el presente. El *todo histórico* de cada cultura singular es la imagen cultural más apremiante y obligada para todos los que comulgan en dicha cultura; es el conjunto positivo del orden y derecho en la publicidad dominante. El poder de la tradición puede ensombrecer el ulterior crecimiento y conducir al estancamiento, que sólo puede evitarse por la lucha de las clases y la lucha de los pueblos mismos. El derecho sagrado del pasado quiere mantenerse inmutable, aun cuando se hayan modificado ya las circunstancias; y sólo otro derecho sagrado: el de la justicia natural, no escrita, los valores eternos absolutos de la ordenación vital ajustada a la naturaleza humana, podrá contraponérsele con éxito.

Aparece el *cuadro futuro de la cultura*, su última perfección, el reino de Dios sobre la tierra, y también la utopía, el puro Estado de derecho y la exigencia dé realizar todas las disposiciones y valores, la comunidad de todos los pueblos en el reino de la paz perpetua. El espíritu libre quiere tomar por sí mismo la dirección de la obra total de la Humanidad; quiere superar todas las tensiones del movimiento cultural, que se han hecho conscientes; quiere fundir en la síntesis la tesis y la antítesis, y, finalmente, quiere acabar la prehistoria de la "verdadera sociedad", para que esta misma pueda comenzar su duración inconmovible. Pero tampoco el poder del espíritu libre es absoluto; no puede obligar a todas las capacidades a caminar en su dirección, y su imagen de la cultura no es más que una realidad parcial en el juego dialéctico de las demás totalidades cultas. Sólo ha hablado *una* clase, y su nuevo derecho es sólo un bien cultural más en la colaboración creadora de todas las clases.

La marcha de la cultura, en la dialéctica de los cuadros culturales, es el drama de la obra humana fragmentaria. Justamente, el que haya siempre nuevas posibilidades, el que el cosmopolitismo gris no se estanque en una solución cualquiera, es el sentido del progreso, que no ha terminado aún ni con mucho. La limitación forzada de todas las clases a su derecho relativo, alivia la violencia de las tensiones y aumenta el progreso objetivo en el dominio sobre el mundo exterior. La cultura no es todavía absoluta, ni con

mucho; encuéntrase aún en el camino histórico que conduce a una conformación más clara del orden natural de la vida en la Humanidad. Su tragedia no es la lucha dramática de las potencias vitales, del derecho positivo y del derecho puro, que no es más que el elemento excitante del progreso. Sólo el hecho de que la tierra prometida y visible de lejos, el equilibrio de las clases, el ideal de la justicia social mediante la lucha de la razón y la pasión, del sentido de la comunidad y del egoísmo, no sea alcanzado nunca realmente, es la verdadera tragedia, la discrepancia entre lo que se conoce como debiendo ser y lo que se conoce como realidad insuficiente; discrepancia postulada con la libertad para el bien, la cual no es posible sin la libertad para el mal.

Así, pues, tampoco *la filosofía de la cultura es ciencia de lo absoluto.* Justamente la pseudometafísica del movimiento ideal-dialéctico del espíritu objetivo y del movimiento sociológico, naturalista, de la economía automática, es la que ha oscurecido el último y más importante capítulo de la filosofía de la cultura, la doctrina del conjunto cultural, no obstante haber sido desde Platón su primero y más antiguo capítulo. Sólo la subordinación sistemática de la filosofía de la cultura a la ética, puede librarnos de la idolatría de lo histórico. Sólo así pueden tomarse con igual seriedad la tradición y la utopía, la imagen del pasado y la del futuro de la cultura. Sólo así queda libre el camino para la crítica filosófica de la cultura, y, al propio tiempo, para la libertad moral y religiosa del individuo ante los valores absolutos y la persona absoluta, así como también para la obligación que la generalidad tiene de fomentar incondicionalmente la justicia social, no escrita, de las clases y los pueblos.

I

EL ORIGEN DEL CONCEPTO DE CULTURA

La dificultad de definir el concepto de cultura estriba en que la cultura personal y la general se encuentran siempre en mutua dependencia. En ninguna parte se halla un concepto esclarecido de la cultura, y basta abrir un diccionario filosófico cualquiera, para ver la desesperada confusión que reina en los conceptos de cultura o civilización. El camino para llegar a claridad en este punto puede ser doble. Partiendo primeramente del concepto subjetivo de la cultura, puede intentarse recoger en una ordenación sistemática el sentido vario de la cultura personal. Sólo con esto desaparecen en seguida todas las aparentes contradicciones del concepto subjetivo de la cultura y se ve con claridad que aquí, como en todo, pero aquí particularmente, la verdad sólo puede ser aprehendida sistemáticamente.

Pero con la misma claridad se ve también pronto que el punto de partida de la cultura personal puede ser a lo sumo provisional. La definición—en cuanto al contenido—de la cultura personal por la objetiva, por el bien cultural y la obra cultural, exige en seguida la intervención del segundo método, el de la aprehensión sistemática de la cultura objetiva. Así, pues, el tratamiento filosófico del concepto de cultura depende hondamente de procesos que tienen su asiento en la historia del espíritu y que han de ser destacados con particular relieve, para que la cultura sea aprehendida con aquella vitalidad que le corresponde como *movimiento histórico.*

Puede mostrarse que la comprensión de la cultura como un movimiento espiritual es de fecha extraordinariamente reciente y que sólo el mundo espiritual del siglo XVIII pudo elaborar el concepto

de la cultura. Pero dada su propia dependencia histórica, esta época, en que la sobreestimación de la cultura era algo sobreentendido, no pudo lograr claridad sistemática acerca de la relación de la cultura con las demás potencias vitales. Considerábase la cultura como la suma de todas las potencias vitales. Pero justamente aquí está el problema, que hoy se nos presenta, y que exige que el concepto de la cultura sea tratado de un modo histórico-sistemático.

De esta manera el centro de gravedad de esta investigación se desplaza hacia la investigación de la cultura objetiva. Pero un pequeño esbozo de las diversas concepciones de la cultura personal puede suministrarnos un esclarecimiento provisional del concepto. El concepto de cultura se aplica a *cuatro capas de la vida espiritual y anímica.* La más antigua definición, y al mismo tiempo expresión de nuestro concepto de cultura, el aserto de Cicerón: *cultura animi philosophia est,* fué hasta los últimos decenios preferida, sin ser por ello la más importante. La filosofía es el cultivo del espíritu. Esta es la *concepción puramente intelectualista* de la educación en el mundo greco-romano. La formación en el círculo estricto de las ciencias enciclopédicas o de las divisiones de la filosofía, es un ideal clasicista que propiamente presupone ya una actividad escolástica de siglos. Pero si se arranca el pensamiento de su estrechez y rigidez antiguas, resultan en seguida visibles otras dos definiciones del concepto de cultura. Una de ellas es: cultura es la asimilación por la persona de los valores vigentes. Esta es hoy una concepción muy difundida de la cultura y de la personalidad al propio tiempo. Se mantiene igualmente dentro de un intelectualismo moderado y en la esfera de lo ahistórico. Pero si se hace intervenir la historia, la cultura personal es la asimilación por la persona de la cultura total del espíritu, esto es, una polihistoria en cierto modo sistemática. El serio problema de la educación que aquí se esconde, no es hoy actual, pero tiene la mayor importancia para la cultura científica.

Una atenuación de este concepto intelectualista de la cultura es el de la *cultura social,* como cuando, por ejemplo, se dice: "La cultura de la sociedad en el siglo XVIII". Aquí se encierran ya las formas convencionales del trato, en una determinada sociedad histórica, dentro de un concepto intelectualista de la cultura; la cultura del espíritu se toma tan sólo como una parte valiosa de un sistema concreto de formación y de un mundo concreto de forma-

ción, y esto sirve de transición al tercer concepto de esta capa, al socrático-platónico.

Lo llamaremos aquí *concepto práctico de cultura.* Pero sigue siendo todavía intelectualista, como cuando hablamos de la cultura de lenguaje, de Lessing, o de un actor. Para Sócrates y Platón, la esencia de la formación es que cada cual haga lo suyo, es una competencia jerárquicamente eslabonada, en contraposición a la incultura retórico-enciclopédica de los sofistas; es el concepto de la competencia profesional. Cultura en este sentido ha de entenderse como un "poder hacer"; pero un poder hacer que está informado por conocimientos de validez objetiva.

Todo este primer grupo abarca la cultura objetiva en el sentido de las ciencias del espíritu. Con esto queda dicho que la capa cultural que debemos investigar exactamente no ha sido tocada todavía; que en esta esfera sería preferible hablar de formación y no de cultura. La cultura del entendimiento, en un sentido más de contenido o más formal, es aquí lo decisivo. Pero no se ve por qué en el cultivo del espíritu haya de tenerse sólo en cuenta el entendimiento; siguiendo el uso del lenguaje y la división corriente de las facultades del alma, cabe hablar también de una *cultura de la voluntad* y de una *cultura del sentimiento.* Este principio de clasificación, basado en las facultades del alma, fundamentaría el segundo grupo de definiciones de la cultura. La cultura de la voluntad hace referencia al problema moral de la formación, problema aquí contenido, y conforme al uso del lenguaje pedagógico, cabría hablar del *concepto cultural de la educación.* La designación: cultura del sentimiento, que indicaría que el sentimiento es susceptible de cultivo, nos lleva al tercer grupo, que ha de inaugurarse con la cultura artística. Pero el cultivo del sentimiento es claramente distinto de la cultura estética, que encierra también a su vez una formación de contenido.

Cuando hablamos de una *cultura artística* personal, nos referimos a la vivencia de una determinada cultura objetiva, artística. Lo propio acontece con la cultura política. Se trata de determinadas esferas de vida, que justamente en su círculo más estrecho permiten una formación superior y refinada de la personalidad y destacan esta personalidad sobre la cultura general, social. Tener *cultura política* es hallarse en íntima relación de conocimiento y trato con el arte político de un país determinado y de una época

2

determinada; como, por ejemplo, el arte político de la aristocracia veneciana en el siglo XVII o el de la inglesa en el siglo XVIII. Podría hablarse igualmente de una *cultura religiosa;* ésta sería bastante más que la formación teológica y se referiría a la actitud religiosa existencial en el tipo de piedad determinado de una época y una nación.

En estas reducciones de la cultura general a determinadas esferas, vemos siempre una vinculación a un tiempo determinado. No menos rigurosa es también la vinculación del concepto de cultura personal a las *disposiciones personales.* Las fuerzas creadoras del hombre han de incluirse en todo concepto de cultura. Resulta de esto un último grupo de los grados de intensidad en la capacidad para la cultura. No podrá negarse la cultura personal a un hombre genial, que sea fundador de cultura en alguna esfera o en algún tiempo, aunque haya en esto una cierta resistencia a aplicar la designación general de culto a un individuo de excepción. Más bien predomina la inclinación a considerar como ideal de las personas cultas la plena coincidencia entre la disposición individual y las posibilidades de creación en un determinado campo de cultura artística y política. Pero igualmente la conformidad de su disposición personal con las creaciones generales de su pueblo, se considera, con respecto al hombre medio, como una característica de aquella cultura, la más general de todas, que desde el comienzo corresponde a todo miembro de un círculo cultural o de un pueblo.

Sería fácil formalizar plenamente estos diversos conceptos de cultura y establecer entre ellos una ordenación sistemática, en el sentido de designar el primer grupo como el de la *formación del entendimiento,* pertinente a la cultura personal, y de considerar el desarrollo armónico de todas las facultades del alma o el predominio de una de ellas como *determinación característica* en el *concepto de cultura,* coordinando a esta determinación característica, según el precedente platónico, la especial formación en una esfera objetiva particular de la cultura; por ejemplo, a la cultura de la voluntad, la cultura política; y distinguiendo este complejo según los tres grados de intensidad que hay en el "ser culto". Se abre aquí un campo casi ilimitado a las combinaciones con que convenientemente se mezcle la cultura personal; pero se mantiene en un terreno necesariamente abstracto y tiene, cuando más, una

significación normativa para la pedagogía. De momento sólo nos interesa un bosquejo provisional de la estructura que hay en el concepto de cultura personal, para protegernos contra la arbitrariedad del lenguaje usual, siempre vacilante. El lenguaje ayuda muy fácilmente a designar las diversas determinaciones de la cultura; pero el uso del lenguaje no le sigue. Por regla general, se conforma con el concepto tradicional de cultura, aun cuando tenga a la vista determinados aspectos de él.

La dificultad propiamente dicha de la definición comienza al pasar a la *cultura objetiva*. No se trata de aprehender algo concreto, visible, intuíble, sino de comprender *una abstracción como potencia duradera de vida, con crecimiento y transformación*. Cuánto se ha tardado en llegar a ello, aplicándolo a las diversas esferas espirituales, se advierte con sólo tener en cuenta que hasta 1734 no se publicó la *Historia del arte antiguo*, de Winckelmann, en que éste trata no ya de los *artistas*, sino del *arte como tal;* luego, en 1775, Herder publicó su ensayo de una historia de la poesía, en vez de las anteriores biografías de poetas y escritores. La abstracción "cultura" es, sin duda, de todas las grandes potencias de vida, la última que se presenta con claridad al horizonte visual de los historiadores, hombres de Estado y filósofos. Mucho antes han sido aprehendidas como potencias duraderas de vida las otras dos grandes abstracciones, el Estado y la Iglesia. Particularmente el *concepto de reino*, o al menos la conciencia del "reino", ha sido siempre el vehículo sustentador de la totalidad de la vida de las naciones y grupos de pueblos. Hasta qué punto la conciencia del reino contiene ya una plena concepción de la cultura, es cosa de que tratará la tipología de las concepciones culturales en la teoría política. Análogamente, el *concepto de Iglesia*, como concreción de la religión y de la piedad y su organización social, ha llegado a abarcar tanto, que en los tiempos de su predominio pudo partirse del concepto de religión o de iglesia para comprender la totalidad de la cultura humana. En una determinada actitud sociológica y cognoscitiva, la antigüedad creó un predecesor del concepto objetivo de cultura, en el concepto platónico-aristotélico y estoico del *æon*, unidad fundamental en la vida de la Naturaleza y en la vida moral del hombre, primer gran pensamiento de una filosofía de la historia y de la cultura. Pero la idea positiva del Estado y la Iglesia positiva han predominado de tal modo desde la ruina

de la cultura griega en la conciencia de la Humanidad occidental, que sólo han podido surgir algunos intentos vacilantes de conquistar un reino apolíneo de la formación y del espíritu libre. Fué menester el trabajo de los siglos y de sucesivas épocas de espíritu libre y de amplio mundo espiritual fuera del Estado y de la Iglesia, para que la idea de la cultura pudiera comprenderse con plena claridad. Fué menester que primeramente, en la época de la Ilustración, el poder del espíritu y la obra de las ciencias y artes actuase con fuerte unilateralidad, para que la mirada del investigador pudiera dirigirse a la abstracción llamada "cultura".

Fácilmente se determinan tres condiciones sociológicas para semejante visión. En primer lugar, la vivencia de un verdadero *predominio del espíritu*, como lo ha descrito un siglo más tarde Guizot: "La razón humana era la verdadera soberana del siglo XVIII" *(Historia general de la civilización europea*, 285). En segundo lugar, tenía que actuar una *voluntad activa de dar forma al futuro*, pensamiento fundamental en toda la época de la Ilustración, para que la esperanza de un progreso infinito de la Humanidad se difundiera por todas partes. Finalmente, era menester que hubiesen antecedido algunas experiencias de progresos y transformaciones importantes, dentro de aquella época de renacimiento de las artes y las ciencias, con las que el mundo se sentía identificado, para poder comprender la *unidad y normación internas* de semejantes transformaciones de la potencia vital llamada cultura.

Como es natural, no se han elaborado, para el concepto de cultura, nuevas leyes internas de estructura y de movimiento. Pudieron ser transferidas a la cultura las leyes de las transformaciones en las diversas potencias vitales, Estado e Iglesia; y justamente este traslado de las leyes, estructura y movimiento del Estado y de la Iglesia al concepto de cultura, fué su génesis propiamente dicha. Esta época heroica, que conquistó el pensamiento de la cultura, que ya poseía la cosa, pero no se hallaba aún en posesión de la palabra que la designa, es de la mayor importancia para la comprensión y determinación del concepto de cultura. Pues sólo en esta primera época de su historia pueden conocerse y experimentarse las situaciones sociológicas, de que resultó finalmente la comprensión de la cultura objetiva. Cierto que para ello sería necesaria una historia detallada de los conceptos de cultura, civilización, evolu-

ción, progreso, formación, enciclopedia; y no la poseemos todavía. Aquí sólo puede ofrecerse un intento modesto de destacar los elementos filosóficos fundamentales, de que resultó finalmente el concepto todo de la cultura.

El héroe más grande de la filosofía de la cultura—aunque desconocido en su tiempo—fué Giambattista Vico. Vico desarrolla una filosofía universal de la cultura, sin emplear aún la palabra cultura. En vez de ésta, habla de la *naturaleza común de los pueblos*, en la que adivina comparativamente la ley estructural de la evolución de la cultura (1725). Por naturaleza de los pueblos entiéndase aquella personalidad evolutiva del pueblo, que ya Bodino trasladó a los pueblos, sacándola del espíritu personal del Renacimiento, y que se llamaba también "naturaleza individual". En 1748, Montesquieu, en su *Esprit des lois*, habla en sentido análogo de la *naturaleza y del principio de las formas políticas determinadas*, y también por tal entiende las leyes que persiguen la estructura interna y el movimiento de los cuerpos culturales. La doctrina de las formas del Estado, desarrollada por el absolutismo, es aplicada por él, para comprender el espíritu de determinados tipos de cultura. En 1773 comienza a aparecer la *Histoire litteraire de la France*, que encabeza sus sinopsis de los diversos siglos con un "*Etat des lettres en France pendant le ... siècle*". Es el concepto del *status reipublicae*, que en el siglo XVII había permitido ampliar la doctrina de las formas del Estado en doctrina de la sociedad. La estructura interna del Estado según la unidad de tensión entre los estamentos y las clases, y además la posición del Estado entre los Estados, trasládase aquí, en cierto modo, a la vida espiritual de la cultura, y tenemos aquí el primer intento de una historia de la cultura erudita (E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, 324). Como es natural, desde muy antiguo ha existido también una concepción del *status ecclesiae*, que intervino ya en las tensiones existentes, en los siglos XIII y XIV, entre monarquía eclesiástica y aristocracia; y exactamente del mismo modo como la historia de la literatura trata del *Etat des lettres*, los centuriadores de Magdeburgo habían investigado en cada siglo la historia de la Iglesia, la situación total de la cultura religiosa objetiva.

En 1735 proyecta Voltaire el *Siècle de Louis XIV*, que se publica en 1753. Con la palabra *siglo* quiere designar una época de cultura, y expone la situación total de la cultura con arreglo a un

esquema análogo al de los centuriadores: política, hacienda, religión, arte, ciencias, costumbre. Habla del *genio de un pueblo,* como ya Sarpi había hablado del *genio* de los Gobiernos. En 1740 habla finalmente Voltaire de una "filosofía de la historia"; pero todavía quiere decir historia desde el punto de vista de la filosofía de la época de la Ilustración (Fueter, 361).—Mas el *Essai sur les mœurs* es ya el proyecto de una historia universal de la cultura con espíritu filosófico. La frase *arts et mœurs* designa el intento de una historia evolutiva del espíritu humano y de una vida propia de las "opinions". Siguiendo a Voltaire, Robertson hablará en su *Introducción a la historia de Carlos V* (1769) del "Progress of society" y del "Progress of sciences", y Adam Ferguson publica en 1767 su *Essay on the history of civil society.* Todas las vacilaciones y tanteos en el esfuerzo por conseguir el concepto de cultura se ven bien en el *Discours préliminaire,* de D'Alambert, la introducción a la Enciclopedia francesa de 1751. El concepto de enciclopedia ha de ser tomado al propio tiempo histórica y sistemáticamente. Históricamente han de ordenarse las ciencias en un árbol genealógico y en una *sucesión evolutiva de nuestros conocimientos.* En la misma raíz se halla el origen de nuestra sociedad, origen que de esta suerte se traslada de un modo decisivo de lo estatal a lo cultural. El concepto de evolución es derivado claramente del estudio de los imperios mundiales y de sus transformaciones, es decir, de aquella *teoría de las conversiones,* de Bodino, que, en el siglo XVII, se había convertido en teoría del movimiento de los Estados (pág. 33). La sistemática de la enciclopedia es obtenida, con referencia a Francis Bacon, en un sistema de correspondencia entre las tres facultades del alma: memoria, entendimiento y fantasía, y los tres contenidos fundamentales de las ciencias humanas: historia, filosofía y bellas artes. De este sistema unitario dedúcese luego una sucesión natural de los progresos de las ciencias, que, por razones comprensibles, ha variado algo desde el Renacimiento: "Si se consideran los progresos del espíritu desde aquella época memorable, se halla que la serie de estos progresos ha tenido una *sucesión completamente lógica.* Comenzóse con la erudición, pasóse luego a las ciencias bellas y se acabó en la filosofía" (páginas 60 y 49). No obstante, todavía D'Alembert dice: "Por lo demás, la historia de las ciencias se halla naturalmente enlazada con la historia de los pocos grandes genios." De este modo, el sis-

tema natural de las ciencias del espíritu, en el siglo XVII, es reconocido como un poder vital que brota de una ley interna de movimiento en el espíritu humano y está destinado a dominar el mundo.

No hay, sin duda, forma alguna de concepción positiva del Universo que pueda ser analizada tan clara y precisamente en todas sus condiciones particulares, como la concepción que de la cultura tuvo la época de la Ilustración. Su vocación para el dominio del mundo aparecíase con plena claridad a su propio espíritu. Ya Voltaire dijo de los comienzos del siglo XVIII: "En ningún tiempo ha habido un contacto más general entre los espíritus filosóficos, y Leibnitz actuaba para animarlo. Se vió una *república de sabios* surgir poco a poco en Europa, a pesar de las guerras y de las oposiciones religiosas. Las academias han formado esta república. Los investigadores modernos en todas las ramas del saber, han anudado los lazos de la gran sociedad de los espíritus, extendida por todas partes, y en todas partes independiente. Estos lazos persisten y son uno de los consuelos contra los males que la ambición y la política extienden sobre la tierra" (Dilthey, *W. III*, 223). Pero si este lema del *predominio de la filosofía* pudo convertirse en un verdadero dominio de los filósofos, fué porque los supuestos sociales generales eran a propósito para ello. Así quedó por descubrir la fundamentación sociológica y política del concepto de cultura. Ya Tocqueville tocó este problema, cuando escribía en su libro sobre el antiguo Estado y la revolución: "En la Francia del siglo XVIII y entre las ruinas de todas las demás libertades, sólo se había conservado una libertad intacta: la de filosofar casi ilimitadamente sobre el origen de las sociedades, sobre la esencia y significación del Estado, sobre los derechos originarios del género humano. Pero ¿cómo fué posible que escritores que no poseían rango especial, ni privilegios, riquezas, cargos y poder, se convirtiesen de hecho en los hombres políticos más importantes y aun los únicos de aquella época, ya que, mientras otros ocupaban los gobiernos, sólo ellos tenían autoridad e influencia?" (163). "... Los escritores, cuando se encargaron de dirigir la opinión pública, mantuvieron durante algún tiempo la posición que en los países libres suelen ocupar tan sólo los jefes de partido. Nadie podía disputarles este papel. Una aristocracia con gran fuerza vital no sólo dirige los negocios de Estado, sino que guía también las opiniones, da el tono a los escri-

tores y presta a las ideas prestigio y validez. En el siglo XVIII, la nobleza francesa había perdido totalmente esta parte de su poder. Su influencia había compartido el mismo destino que su predominio político: la posición que había ocupado como clase directora de los espíritus estaba caducada, y los escritores pudieron apoderarse de ella y proceder a su arbitrio. Más aún; esta misma aristocracia, a la que vinieron a sustituir, les favoreció en su empresa; había olvidado completamente que las teorías generales, desde el momento en que se consideran como verdaderas, han de transformarse necesariamente poco a poco en pasiones y en actos políticos" (166).

Ciertamente la consideración ideológica no basta ya hoy. Tenemos que enumerar también las *condiciones sociológicas* generales, bajo las cuales ha podido venir el dominio del espíritu, y con él el concepto de cultura. Y ante todo debemos considerar el hecho del *equilibrio europeo*, una vez destruída la hegemonía de Francia en el siglo XVII. Si leemos los *Ricordi in torno il modo di regulare il governo della republica*, de Paolo Sarpi, a comienzos del siglo XVII, donde se desarrolla ya con plena claridad una concepción puramente mecánica del equilibrio europeo, encontraremos todo el pensamiento referido positivamente al punto de vista veneciano. Sólo en el siglo XVIII se quebranta la positividad del Estado, porque los pensadores se colocan en el punto de vista europeo y llegan al ideal de la paz perpetua. Su *cosmopolitismo significa en primer término la supresión de las vinculaciones positivas del Estado.* Era menester, además, alcanzar en los restantes países europeos un *equilibrio interior* como el obtenido por Inglaterra desde la revolución de 1688. Sólo así quedaba quebrantada la positividad de la posición particular partidista, y los pensadores podían colocarse en principio en el punto de vista de aquel *parlamentarismo,* que tiene a la vista el equilibrio mecánico de los partidos y fuerzas del Estado y liberta a los individuos de los determinados intereses y aspiraciones que los vínculos de los estamentos proclaman. Era asimismo necesario establecer en un Estado al menos el *principio de la tolerancia,* que sanciona el equilibrio de las confesiones y partidos religiosos en el Estado y sustrae al poder de la Iglesia positiva a todos aquellos que acatan el ideal de la tolerancia. En el tránsito del siglo XVII al XVIII surge en Inglaterra el movimiento del *deísmo,* descrito en su conjunto por E. Troeltsch,

movimiento que quiere diluir la religión positiva en la religión natural. Los pensadores representativos de este tiempo tratan ya de formular una *historia evolutiva de la conciencia religiosa*, que contenga el pensamiento fundamental decisivo de la evolución cultural. Ya Spinoza construye una evolución que parte de la justicia judaica, basada en la recompensa sensible y, pasando por la etapa cristiana más elevada de la revelación de las sanciones en el más allá, llega al advenimiento de la etapa suprema con la elevación de la conciencia de Dios a un conocimiento adecuado conforme a la luz natural. Leibnitz distingue los grados del ritualismo: de la ley terrenal mosaica y de la teoría de la expiación en el más allá, del cristianismo; y anuncia con precaución el ideal de la perfecta piedad del conocimiento puro, para el cual las ceremonias no son sino imágenes de acciones virtuosas, y los dogmas son sólo sombras de la verdad. Lessing renovará la antigua doctrina del tercer reino y del eterno evangelio y dará la fórmula más rigurosa a los grados de la evolución: hacer el bien por la recompensa terrenal, hacerlo para ganar la bienaventuranza y, finalmente, hacerlo por ser bien. (Dilthey, *W. III*, 242). Finalmente, la *economía* ha de ser entendida además en el sentido general mecánico de un sistema natural. Los pensadores tenían que libertarse de los vínculos positivos que los ataban a su Estado o estamento; el sistema mercantil había de ser sustituído por la escuela fisiocrática, que trataba de fijar las leyes naturales de la economía.

En todas estas transiciones del Derecho positivo al natural actúa ya una unidad rigurosa del pensamiento todo; es el *estilo cartesiano, la unidad del pensamiento mecanicista*. En el pueblo inglés este nuevo nominalismo se convirtió al propio tiempo en realidad práctica, y sólo esta posición positiva hizo posible aquella nueva concepción del mundo y del hombre, que se presenta como lucha contra toda positividad. Los franceses, como siempre, racionalizaron lo elaborado políticamente por los ingleses y crearon el sistema de la realidad inglesa. En tres generaciones verifícase en Francia la elaboración del concepto de cultura. Voltaire y Montesquieu intentan concebir racionalmente la realidad inglesa. Turgot, Quesnay y D'Alembert perfeccionan el sistema universal económico y científico de la nueva concepción de la vida; y Condorcet, Helvecio y Holbach lo popularizan, de suerte que, con la revolución francesa, pudo convertirse en realidad política.

La unidad sistemática del concepto de cultura, a que podía llegarse en esta situación, ha sido percibida primeramente por Voltaire y Montesquieu de un modo intuitivo e inconsciente. Voltaire, partiendo del cosmopolitismo, ha visto la unidad del género humano como la verdadera depositaria de la cultura, ampliando así en principio la historia, hasta convertirla en historia universal de todos los pueblos y épocas, más allá de la cristiandad. No ha hecho gran cosa para relacionar unas culturas con otras; pero a él se debe el primer intento de comprender en una sola historia de la cultura la totalidad de la cultura de un pueblo. En la sucesión en que se le presenta esta unidad figura en primer término el pensamiento de la seguridad política, que está dada para él en el despotismo ilustrado. La seguridad es el supuesto para el desarrollo del comercio y de la industria y de una administración ordenada; y de ella surge en el siglo de Luis XIV, tratado por Voltaire con un criterio de filosofía de la cultura, el florecimiento del arte. Voltaire ha sentido que, conforme a su nueva posición filosófica, el objetivo debiera ser el florecimiento de las ciencias; pero no ha comprendido la ley cultural, por virtud de la cual en el absolutismo sólo es posible un florecimiento del arte, y por eso ha considerado el florecimiento artístico del siglo XVII como una elaboración del lenguaje al servicio de las ciencias. Así ha alcanzado la unidad del concepto de cultura, de un modo puramente intuitivo.

Sólo en Montesquieu encontramos una actitud realmente unitaria del pensador mismo, detrás de la unidad de una consideración sociológica de la cultura, ligada por lo demás todavía a la antigua doctrina de las formas del Estado. Esta unidad inconsciente se da en un *tecnicismo* constante en la consideración de la cultura. El pensamiento mecanicista percibe todas las manifestaciones de la cultura como un sistema de fuerzas y tendencias, que se entrecruzan unas a otras. La antigua doctrina del clima y su influencia sobre las constituciones de los Estados, es elaborada hasta formar una amplia teoría de la influencia del ambiente geográfico en las diferencias entre los órdenes jurídicos y morales de todos los pueblos. Con esto se introduce un nuevo *concepto de la naturaleza,* que hace juego con el concepto de la cultura. La naturaleza ya no se considera, según hacía el Renacimiento, como una disposición personal del pueblo. Se halla incluída, como combinación de las condiciones geográficas, en la vida de la cultura.

Más claramente aún actúa el tecnicismo del pensamiento en la concepción de las formas del Estado de Montesquieu. Su comparación de los diversos estilos en las formas de Estado se halla dominada, como ha visto sagazmente Dilthey, por el hondo pensamiento fundamental "de que la monarquía legal es más independiente de las condiciones religiosas o de las cualidades morales de sus ciudadanos que cualquier otra de las constituciones anteriores". De aquí saca Montesquieu la esperanza de su gran duración. Pues también él se propone demostrar la superioridad de estas grandes monarquías legales. En ellas la política puede hacer grandes cosas con el menor gasto posible de virtud; del mismo modo que la técnica, en las máquinas más perfectas, emplea el menor número posible de movimientos, fuerzas y ruedas. Sólo partiendo de este pensamiento fundamental puede comprenderse el núcleo central de su doctrina del Estado: que la división de los poderes, practicada en Inglaterra de un modo ejemplar, puede determinar el progreso de la monarquía legal a la libertad. También la relación de las fuerzas en el cuerpo político ha de pensarse con espíritu técnico. El parlamentarismo es comprendido, pues, como un sistema de pesos y contrapesos, de aparatos frenadores y de dispositivos contra los abusos de cada uno de los poderes" (Dilthey, *W. III*, 235). Aunque aquí no se habla del concepto de cultura encuéntrase detrás de todo el *Esprit des lois* una concepción unitaria de la cultura. Hay aquí ya una filosofía de la cultura, aunque no completa; porque la unidad de la tensión cultural ha sido ya percibida, fijándose en una voluntad unitaria un objetivo correspondiente de la cultura.

Sólo esta unidad de la actitud mecanicista hace comprensible en estos filósofos la unidad del concepto de cultura. Pero más tarde, en la segunda generación de los pensadores franceses, esta unidad adquiere conciencia de sí misma. Este es el gran momento en que Turgot descubre los tres estadios de la cultura, a que Comte ha dado tanta celebridad. Turgot, que sólo tenía entonces veintitrés años, expresó en su *Discours aux Sorbonniques* (11 de diciembre de 1750) la nueva conciencia adquirida por la Ilustración dentro de la evolución del espíritu humano. Ahora llega la Ilustración a la conciencia de sí misma, desde el punto de vista del cartesianismo mecanicista. Del mismo modo que el mundo entero se diluye en un complejo cosmológico de pesos y contrapesos, así el universo de la cultura ha de comprenderse conforme a la ley del

equilibrio, pues el ideal del pensamiento se ha trasladado también al plano antropológico, convirtiéndose en pura combinación de elementos simples. Este *ideal del pensamiento*, que ha adquirido conciencia de sí mismo, se comprende ahora como el *objetivo de la cultura*. El pensamiento primitivo mitológico y religioso, que veía por todas partes voluntades y personificaciones, es el grado inferior de la concepción del mundo. En el mundo griego de la libertad—Turgot ve clara la relación sociológica—es sustituído por un segundo grado, el de la concepción metafísica del mundo, que sigue sustancializando los fenómenos en esencias provistas de realidad. La lucha toda del nominalismo moderno de Bacon y Descartes, Hobbes y Locke contra las esencias, se ha convertido aquí en la conciencia de una actitud espiritual unitaria, y de este modo el pensamiento del progreso y de la seguridad por el intelecto matemático es acogido aquí como un objetivo embriagador de la cultura ascendente. Sólo ahora se llega a la filosofía de la cultura en el sentido de haberse encontrado una determinación filosófica del *objetivo de la cultura*, de la actitud del hombre y del dominio del espíritu, logrando con ello al propio tiempo una filosofía de la historia, un principio de movimiento del espíritu humano, que el pensador juvenil transforma en seguida, con ímpetu genial, en un cuadro universal de la evolución.

En íntima relación con este primer dominio filosófico de la historia de la evolución del espíritu hállase el descubrimiento de lo que después se llamó *sociología*. Del mismo modo que, en la época de Turgot, conviven todavía los diversos grados del pensamiento, siendo simultáneamente los moradores de un convento español, los escolásticos de la Sorbona y los filósofos de salón representantes de los tres estadios del espíritu, así en las diversas partes de la tierra se encuentran todavía los distintos grados de organización social del hombre. Los salvajes de América hállanse hoy aún en el grado de cultura en que se hallaban los germanos y los pelasgos. El progreso que va de los pueblos salvajes a los civilizados, los *peuples cultivés et policés*, el progreso de la *politesse*, permite una observación etnológica y sociológica abstracta de las condicionalidades sociales de la cultura. La etnología puede aducirse como medio auxiliar para la comprensión de la evolución social.

Pero también estas diferencias del nivel espiritual y social de la cultura pueden ser deducidas de otro modo, si, siguiendo a

Montesquieu, se incluyen en la consideración de la cultura las *condiciones geográficas.* Turgot llamaba a esta ciencia "geografía política", predecesora de la geopolítica, y perfeccionaba con ella la nueva combinación de ciencia natural, la economía política y la filosofía de la cultura. Funda, juntamente con Quesnay, la escuela fisiocrática. El predominio de la naturaleza ahora es—en contraposición al sistema mercantilista—la consideración de las leyes propias de la economía, la proclamación de la autonomía de la economía junto a la de la *culture des lettres et des arts.* Con esto se fundamenta una nueva unidad del pensamiento científico y económico; el tecnicismo ha hallado un objetivo para su política económica y cultural: la libertad del individuo.

Siguiendo a Turgot, Mirabeau empleó el concepto de *civilisation* como la primera y madura forma del concepto de cultura.

Con este espíritu de la energía política prosigue la línea de la época de la Ilustración. El concepto civilizador del progreso, el hacer historia por medio de la política, la economía y la técnica, en el espíritu de una ciencia en último término positivista, es el camino que sigue la evolución francesa de la concepción de la cultura, desde Turgot a Comte, pasando por Condorcet. Sigue siendo siempre regimental, personalmente autoritaria. Ya Turgot ofrece una visión de una riqueza inaudita sobre la totalidad de la cultura; pero como no puede mantenerse en la actitud contemplativa, no lleva a ejecución el primer programa y más completo de una filosofía de la cultura, trazado por él. Poseemos una lista de las obras que quería escribir, la cual carece, desgraciadamente, de fecha, pero presupone indudablemente el *Espíritu de las leyes,* de Montesquieu, y contiene ya en germen todos los métodos de ciencia de la cultura:

Histoire et discussion des dogmes. Histoire universelle. Rhétorique et Poétique historique et philosophique. Consideration sur l'histoire de l'esprit humain. Consilération sur l'origine des langues. Considération sur les ethymologies. Philosophie universelle sur la comparaison des langues et des traditions. Analyse de la langue latine, de l'hébraique et de la française. Sur l'amour et le mariage. Corps des lois. Testament politique ou traité de toutes les parties du gouvernement. Traité de la vraie religion. Géographie politique. Théologie naturelle. La necessité de la tolérance. De la monarchie universelle. Géometrie des situations par les trian-

gles. Du mélange des terres pour l'agriculture. Traité de la circulation, intérêt, banque. Système de Law. Change et cemmerce.

El programa de una filosofía de la cultura universal, trazado por el joven pensador, que ha de tratar de la historia de los dogmas y de la economía nacional, de la comparación de las lenguas y del origen del lenguaje, de una retórica y poética histórica y filosófica y del espíritu de la poesía hebraica, sólo será realizado efectivamente por un alemán, por Herder. Pero ya ahora está completamente desarrollado el concepto de cultura, aunque Turgot emplee aún la palabra *culture* como *substantivum actionis.*

El acontecimiento que ha producido la transformación definitiva de la actividad cultural en la consideración de la cultura, es la aparición de Rousseau. Rousseau es la paradoja viviente de la historia universal. Es una de las más amargas ironías de la historia el hecho de que este gran creador de caminos nuevos realizase de un modo casi trágico-cómico cosas completamente distintas de las que él deseaba. Su predicación de un retorno a la naturaleza, condujo a la fundamentación propiamente dicha de la moderna concepción de la cultura. Su lucha contra la sociedad y contra el burgués dió el poder a la burguesía. Podemos ver en él nuestros conceptos de cultura y de socialismo, a pesar de que él quería alejarse de estas cosas. Para engendrar el ímpetu interior de la revolución francesa, lleno de resentimiento, no bastaba el intelectualismo de los escritores de la época de la Ilustración. Tenía que venir un revolucionario nato, un hombre de instinto y sentimiento, que con su radicalismo prestase a la Ilustración una fuerza política de choque, que diese el triunfo a todas sus reglas políticas de cordura.

Desde el punto de vista de la sociología política, lo decisivo de Rousseau parece estar en que, como socialista, vió en la propiedad el fundamento de las tensiones sociales. De aquí su resentimiento contra los estamentos privilegiados, incluso contra el tercer estado y contra la urbanización en general; de aquí su huída romántica hacia la tierra y el pueblo. Quiere contraponer al *bourgeois,* al hombre urbano, el *citoyen,* el ciudadano. Con ello queda descubierta la raíz sentimental de su nueva construcción política, que infunlió en la Ilustración el fuego revolucionario. No es de este lugar tratar de ello; pero esto es lo que hace plenamente comprensible la deducción sociológica de su concepción de la cultura. Pues también aquí es el resentimiento contra la

socialización de la ciencia y contra lo convencional y académico, el que convierte al reformador de la vida en defensor de la nueva educación, el que le hace anticipar el programa todo de la enseñanza del trabajo. El entusiasta de la cultura sentimental, el hombre de sentimientos ardientes, realiza el tránsito del humanismo filológico al nuevo humanismo de la realización humanitaria de la propia naturaleza en una cultura personal del sentimiento. Su *concepto de la Naturaleza* ya no es la consideración de lo peculiar en las naturalezas personales y populares. Es odio contra lo artificial, lucha contra la cultura degenerada y falsa, conformación de las disposiciones naturales individuales, sentidas y vividas, en una perfección armónica. El sentido de su nuevo concepto de la cultura hállase escondido en su entusiasmo por la Naturaleza. Ya Kant percibió la dificultad que surge del último perfeccionamiento individual, tal como lo ha llevado a cabo Rousseau, yendo más allá que los escritores anteriores de la Ilustración, para la reconstrucción de la sociedad. El hecho de que no obstante Rousseau se mantenga en la línea nacional francesa de la actividad y del regimentalismo, a pesar de ser un hombre tan sentimental y personal, será siempre un ejemplo del poder que conserva la cultura nacional; explica al mismo tiempo por qué Rousseau ha tenido en Alemania los verdaderos continuadores de su concepción de la historia y de la cultura.

El propio Kant ha ligado estrechamente el problema a su propia solución de la cuestión de la cultura; y lo ha tratado en el espíritu de la Ilustración y de su propio activismo moral: "De esta manera pueden ponerse en conformidad con la razón y entre sí las afirmaciones, tan frecuentemente mal interpretadas y en apariencia contradictorias, de J. J. Rousseau. En su escrito sobre el influjo de las ciencias y sobre la desigualdad de los hombres, muestra Rousseau certeramente la inevitable contradicción entre la cultura y la naturaleza del género humano como especie física, en la cual cada individuo debiera alcanzar totalmente su destino; pero en su *Emilio*, en su *Contrato social* y en otros escritos trata de resolver el difícil problema de cómo debiera proceder la cultura para desarrollar las disposiciones de la Humanidad como un género moral, de un modo conforme a su destino, de tal manera que no los contradijesen como especie natural, de cuya contradicción (ya que la cultura no ha comenzado quizá la educación del

hombre y el ciudadano según verdaderos principios, y mucho menos la ha terminado) nacen todos los verdaderos males que oprimen la vida humana y todos los vicios que la deshonran, en cuanto los incitantes para los últimos, a los que por eso se considera culpables, son buenos en sí y adecuados como disposiciones naturales; pero estas disposiciones, como están apoyadas en el mero estado de naturaleza, sufren quebrantos con el progreso de la cultura y quebrantan a su vez ésta, hasta que el arte perfecto se torna naturaleza, siendo como tal el último objetivo de la determinación moral del género humano." *(Comienzo probable de la Historia del hombre.)*

Por consiguiente, lo que ha hecho Rousseau para nuestro concepto de la cultura hállase contenido en su concepto de la Naturaleza. Fué menester el espíritu alemán y la actitud en conjunto apolítica de los alemanes, no obstante Federico II y Kant, en el siglo XVIII, para que surgiese nuestra concepción de la cultura. Y ésta, a su vez, se escindió desde el principio en dos direcciones fundamentales, que nacieron del carácter personal de sus dos creadores, Herder y Kant. Aquí es donde se halla el nudo verdadero del concepto de cultura. El poeta Herder creó el concepto poético de la cultura, y el pensador Kant el sistemático. El parentesco del poeta con la concepción organológica del Universo fundó la teoría romántica de la historia y de la cultura; y el idealismo moral de Kant estableció por su forma mental el activismo moral y el derecho natural en todo el idealismo alemán, en contraposición al activismo político de los franceses.

El concepto de cultura de Herder está colocado bajo tres supuestos esenciales. El primero es su *reacción contra la Ilustración*. Se indigna contra el hecho de que "estos clásicos optimistas consideren la civilización de nuestro siglo como el *non plus ultra* de la Humanidad". No importa solamente el mejoramiento político del mundo; y aun la noble y gigantesca obra de Montesquieu le parece a Herder reducir demasiado la concepción del género humano, porque quiere colgar todas las diferencias "en los tres débiles clavos de las tres formas de gobierno". Herder ha visto lo que hay de inhistórico en la Ilustración; ha visto que ésta no percibe en la historia más que el mecanismo de la evolución, queriendo superar definitivamente la historia con un estado final de ilustración política. Pero Herder *descubre la historia*, porque sien-

te el *valor propio del pasado.* Sólo la falta de voluntad política, en un mundo orientado hacia lo religioso y espiritual, hace posible esta actitud contemplativa. Pero ella es la que crea la genuina conciencia histórica y hace posible el pensamiento amplio de la creación cultural y no meramente de la plasmación política. Sólo así se perciben el desarrollo y la evolución en un sentido más alto que el del mero progreso político, el curso callado del espíritu humano, que no depende de obras, de reformas, de concilios ni de parlamentos. El concepto de la continuidad entra en la concepción de la historia y de la cultura; y cobra nueva vida el pensamiento del crecimiento orgánico, de las edades de la Humanidad, en la escala de la infancia, la adolescencia y la edad viril. Herder habla ya del espíritu de épocas pasadas; habla del espíritu divino con todas sus manifestaciones en el campo de la cultura; habla de un mundo norte-sur; presiente el centro de la bienaventuranza, que cada época tiene en sí misma, lo que más tarde llamó Ranke la relación inmediata con Dios.

El segundo supuesto se encuentra en la transformación del pensamiento teológico-histórico que, de la dirección de la historia humana por la voluntad de Dios (que se había buscado siempre de un modo demasiado directo en milagros y particularidades), se convierte en *revelación inmanente del plan divino del mundo* en la Naturaleza y la historia. Para esto es también base aquella unión específica de piedad y espíritu que, en general, se encuentra en todas las reacciones de Herder contra la Ilustración. El desarrollo y la evolución en su sentido elevado han de ser comprendidas como escenario de una intención directiva sobre la tierra; es menester descubrir un plan en la determinación y organización de nuestra especie; ésta es la filosofía de la historia de la Humanidad en conjunto, y ésta es, al propio tiempo, la historia de la cultura. Y este plan y esta intención han de ser sacados de la presencia escondida del creador en sus obras, del modelo elocuente de Dios en sus obras. Es el antiguo pensamiento de la revelación natural, que aquí se hace fructífero.

El tercer supuesto es que el concepto de la Naturaleza de Rousseau ha sido profundizado de un modo poderoso y amplio. El espíritu de Leibnitz se encuentra aquí detrás de Herder. Fué en 1765 cuando se publicaron por primera vez los *Nouveaux Essays,* que suministraron a Herder aquella concepción realista y organológica

de la Naturaleza, que le ayudó a superar la disolución mecanicista y nominalista en un juego informe de fuerzas. Trátase aquí de una concepción teísta del mundo, que considera todo orden en la Naturaleza como manifestación del espíritu divino y que, sobre todo, comprende simbólicamente a los hombres como imágenes de Dios, conforme a aquella gran tradición que va de la simbólica medieval hasta Leibnitz, a través de Eckhardt y Nicolás de Cusa, y a la que Herder mezcla pensamientos espinozistas transformados. El peligro de un hiperrealismo organológico lo sintió ya Kant en toda su agudeza, y el propio Herder lo rechazó enérgicamente; pero, no obstante, no ha dejado de ejercer influencia sobre su concepción de la cultura. Ha determinado una vacilación, más tarde bastante importante, en su concepto de la cultura.

Con estos supuestos bosqueja ya Herder su artículo: *También una filosofía de la historia para educación de la Humanidad*, de 1774; y luego publica, de 1784 en adelante, su obra, que hizo época: *Ideas sobre la filosofía de la historia de la Humanidad*, en veinticinco libros. Es la primera filosofía de la cultura. Según el propio Herder, en el prólogo, la historia de la cultura es algo menos que la filosofía de la historia humana; pero es bastante más que nuestra *Historia de la cultura*, que suele trazarse como contrapeso de la historia política y eclesiástica. Ahora ya, al fin, se emplea el concepto de cultura como sustantivo independiente, en su extensión más universal. Expresado así, como una florescencia de evolución histórica, su desarrollo sólo puede mostrarse en la determinación histórica espiritual y científico-cultural, como lo hace Herder. Es un tejido de los conceptos herderianos de naturaleza, tradición, educación y progreso, en una visión total de la Naturaleza y del mundo humano, que constituye para Herder la "filosofía humana", que es la que nos interesa más de cerca.

Herder no puede construir el pensamiento de la cultura sino partiendo de las experiencias y analogías de la Naturaleza. Pone en guardia, para que no se le interprete mal cuando emplea el nombre de la Naturaleza personificándola. "La Naturaleza no es ningún ser independiente, sino que Dios lo es todo en sus obras." No quiere abusar de este nombre sagrado empleándolo con frecuencia. "Aquel para quien el nombre Naturaleza haya perdido sentido y se haya rebajado—por obra de algunos escritos de nuestra época—, piense en aquella fuerza, bondad y sabiduría todopoderosas y

nombre en su alma al ser invisible, que ningún lenguaje terrenal puede nombrar." (*Herders Philosophie*, Philosoph. Bibliothek, página 110.) Cuando Herder habla de la sabiduría de la Naturaleza, de la mano que plasma la Naturaleza, se refiere siempre a la presencia escondida del creador. La Naturaleza es para él esencialmente orden. Herder es realista; cada cosa tiene su genio, su espíritu; la abundancia imperecedera que Leibnitz pone en toda organización, hállase en todos los seres. Pero lo decisivo es la ordenación gradual de la organización, que podemos inducir de los fragmentos de su ciclo. Es el curso de Dios en la Naturaleza y, por analogía con él, hay que pensar asimismo el curso de Dios sobre las naciones, el curso de Dios en la historia, como una serie gradual de individualidades históricas, de familias, pueblos, caracteres nacionales con determinado sello individual. En ambas cosas se encierra una ley progresiva de perfeccionamiento. Así como el hombre es el compendio de la organización en la Naturaleza, así la cultura del género humano es el compendio de las organizaciones cultivadas. Conforme a esto, el método de la filosofía de la cultura de Herder consiste en el pensamiento de la organización plástica y la evolución genética, en la analogía entre la filosofía de la Naturaleza, con espíritu leibnitziano y la nueva filosofía alemana de la cultura.

Así, Herder tiene que comenzar su filosofía de la cultura con la organización de la tierra y de los reinos vegetal y animal, como el escenario en que se desarrolla la cultura (libros I-III). Luego viene en los libros IV-V la antropología, la doctrina de la naturaleza humana. El hombre está organizado para la razón, para sentimientos e instintos más finos, para la libertad, el arte, el lenguaje, la Humanidad, la religión, la inmortalidad y la sociedad, y estas disposiciones de su estructura han de desarrollarse hasta convertirse en cultura. Pero esta organización es modificada por las circunstancias climatéricas. El paisaje contribuye, como ambiente condicionante, a la formación de los caracteres de los pueblos, permaneciendo, sin embargo, predominante la organización, la génesis. Así, trata en los libros VI-VIII de la geografía política, y sobre esta infraestructura de historia natural es sobre la que se levanta la sociología conservadora de Herder, el libro IX, el más importante para su concepto de la cultura.

Hay que hablar aquí de una sociología conservadora, porque, con la mirada fija en el pasado, considera las circunstancias socia-

les del hombre, de preferencia bajo el pensamiento de la *tradición;* más aún, el concepto de tradición de Herder ha de equipararse casi con su concepto de la cultura. Bajo él se esconde la concepción de la pura esfera de la cultura, separada de la evolución natural y de la esfera pura del espíritu, ciencia del *logos.* El propio Herder coloca claramente la esfera de la cultura entre el hiperrealismo de la metafísica del instinto e impulso, a la que llama "filosofía averroista", y la espiritualidad idealista del pensamiento ético, con su concepto abstracto del espíritu y de la formación mediante valores puros. Los filósofos, dice, han elevado la razón humana, independiente de los sentidos y órganos, a una potencia, en lo primordial, pura. Esta ilusión surge merced al sentimiento de la autoactividad (la espontaneidad kantiana), que el creador ha dado al hombre y que le estimula a obrar y le recompensa con la más dulce de todas las recompensas, que es la de una acción por el mismo realizada. La evolución del hombre, su lenta formación, quedan casi olvidadas. "Pero el filósofo (de la cultura), que conoce la génesis y extensión de una vida humana en la experiencia, y que pudiera seguir también toda la cadena de la formación de nuestra especie en la historia, debiera, a mi parecer, y puesto que todo le recuerda la dependencia, reintegrarse a nuestro mundo real, volviendo del mundo ideal en que se siente solo, y cree bastarse a sí mismo" (134). El hombre no ha nacido por generación espontánea en el uso de sus fuerzas espirituales. El germen mismo de nuestras disposiciones interiores debe de ser genético, y así, Herder, en su primera alegría de descubridor, convierte la esfera cultural en contenido total de nuestra razón. Kant ha opinado que Herder, por seguir la moda del tiempo, pone "fuerzas orgánicas" en vez de la organización dada y absolutamente válida del hombre. Pero Herder ha pensado realmente en una formación gradual de la razón. No la razón misma sin duda, pero sí la razón histórica, concreta, es: "un agregado de observaciones y ejercicios de nuestra alma, una suma de la educación de nuestra especie, que, conforme a modelos dados, realiza en sí la educación como un artista que actúa sobre un objeto".

Aquí se encuentra el principio en que se funda la historia de la Humanidad y sin el cual sólo habría historia de la personalidad, pero no historia de los hombres. Ahora bien, como nuestro carácter específico está justamente en que hemos nacido casi sin

instinto, en que sólo merced a un ejercicio de toda la vida nos hemos educado para la Humanidad, siendo ésta la base, tanto de la perfectibilidad como de la corruptibilidad de nuestra especie, resulta que la historia de la Humanidad se convierte necesariamente en un todo, es decir, en una cadena de sociabilidad y tradición educadora desde el primero al último eslabón. Hay, pues, una educación del género humano, justamente porque cada hombre sólo por la educación adviene a hombre, y porque la especie entera no vive de otra suerte que en esa cadena de individuos. Ninguno de nosotros se ha hecho hombre por sí mismo. Cuanto hay en él de humanidad está conexionado—por una génesis espiritual: la educación—con sus padres, maestros, amigos; con todas las circunstancias que se presentan en el transcurso de la vida, con su pueblo y los antepasados del mismo, y, finalmente, con toda la cadena de la especie, alguno de cuyos eslabones acaso tocó a las puertas de su alma (135, 136). La tradición es, pues, la segunda génesis del hombre en la esfera cultural; tras de la primera en la esfera natural. Libres somos de llamar *cultura*—por alusión al cultivo de la tierra—a esta segunda génesis del hombre, que penetra en toda su vida, o acaso *ilustración,* utilizando la imagen de la luz; ello es indiferente. Lo esencial es que la cadena de la cultura e ilustración llega hasta el fin del mundo. Mientras el hombre viva entre hombres, no podrá esquivar esta cultura plasmadora o deformadora. Sólo hay una diferencia de grado entre los pueblos ilustrados y no ilustrados, cultivados e incultos. El concepto de cultura había de ampliarse al de cultura europea y al de la cultura de la tierra y la Humanidad enteras. Por consiguiente, la cultura, en los círculos estrictos, es la tradición hacia alguna forma de bienaventuranza y modo de vivir humanos. La cultura universal es la cadena de la tradición, que la filosofía de la historia persigue. Rejuveneciéndose constantemente en sus criaturas, florece el genio de la Humanidad, y prosigue su obra palingenética en pueblos, generaciones y estirpes.

Este concepto de la cultura lleva en sí la tendencia a hipostasiar el desarrollo de la razón, en aquella concepción de la cultura predominantemente alemana, que considera la cultura como la totalidad de las relaciones del hombre con el espíritu objetivo, eterno, inconsciente y que comprende *la cultura como Dios en advenimiento.* Herder, con conocimiento notable de la filosofía ave-

rroísta, la llama un camino, conforme al cual la especie humana entera no poseè más que un alma, muy baja por cierto, que no se transmite sino parcialmente al hombre individual, poseyendo la especie entera, como género, todas las perfecciones de la Humanidad, cultura y suprema ilustración. Kant, que persiguió con odio particularmente sagaz el spinozismo y panteísmo aquí ocultos, ha rastreado la tendencia herderiana hacia la metafísica del instinto y del impulso; pero ha tenido escrúpulos en considerar ese reino invisible de fuerzas activas e independientes de Herder como una naturaleza animadora, invisible, general, como un único género original o un único seno materno procreador, según todo lo cual, un género habría salido del otro o todos de uno. "Esto conduciría a ideas tan monstruosas, que la razón retrocede estremecida ante ellas." *(Phil., Bibl.*, 47, 1, 34.)

Sin duda, Herder, conforme a su interpretación del spinozismo en leibnitzianismo, no ha querido la metafísica de la cultura, que puede resultar partiendo de ella; y la prosecución de su filosofía de la cultura muestra claramente que, junto al principio único arriba indicado, coloca los dos principios de la tradición y las fuerzas orgánicas, habiendo de entenderse las fuerzas orgánicas al menos como formaciones pasajeras, bien que no como formas firmes en el puro sentido realista. El gran pensamiento neoplatónico de que el hombre se encuentra en el horizonte de dos mundos, retorna en él, por cuanto el estado actual del hombre incluye la cadena de las organizaciones finales, como su eslabón último y supremo, e inicia por ella la cadena de un género superior de criaturas, como su eslabón inferior, como el círculo intermedio entre dos sistemas tangentes de la creación, lo que constituye la aparente duplicidad de su ser. De todos modos, en él la organización del hombre, con todas las variaciones de la tierra, según comarcas, tiempos y pueblos, se mantiene como propiedad común y excelencia de nuestra especie, como predisposición para la razón, para la Humanidad y religión. Las leyes divinas y reglas de humanidad no han sido inventadas al cabo de milenios por la razón, sino que son innatas en el hombre como disposiciones originarias; y el reino de estas disposiciones y su desarrollo es la verdadera ciudad de Dios sobre la tierra. Igualmente admite Herder un carácter innato de los pueblos, y en los libros X-XXV desarrolla su filosofía de la historia sacándola del juego combinado de tiempos y lugares y caracteres nacionales.

De aquí debemos derivar aún la última determinación de la concepción herderiana de la cultura, su *idea del progreso* en los diversos miembros de la cultura y en el todo cultural. Las familias, producto eterno de la Naturaleza, son la domesticidad continuada, en la que arraigan las simientes de humanidad en el género humano. Los Estados sólo surgieron más tarde, y más tarde todavía las ciencias y las artes; y así fué la religión la que dondequiera suministró a los hombres los primeros elementos de cultura y ciencia. Más aún, la ciencia no ha sido originariamente más que una especie de tradición religiosa. Justamente en este estadio se muestra el peligro de la tradición, que se convierte en opio del espíritu, tanto para los Estados y las sectas como para los hombres individuales (145, 152). No obstante, subsiste el principio de que lo que en el reino de la Humanidad puede acontecer según la extensión de determinadas circunstancias de nación, tiempo y lugar, acontece realmente. La Humanidad llena el espacio entero de la tierra y de la cultura; la cultura de un pueblo es la floración de su existencia; pero tiene, como todo género de conocimiento humano, su círculo propio y su naturaleza, tiempo, lugar y período de vida. Los pueblos mismos se conexionan como el tiempo y el lugar los determina, y así es también el progreso de la cultura un progreso continuo e incesante. Con la creciente cultura de los países aumenta la cultura de los hombres, conforme a leyes naturales internas de una razón que se esclarece a sí misma, del arte político y del proceso de las artes e invenciones. Por eso, hay que rechazar también la última característica de la concepción averroísta de la cultura, el eterno retorno de lo mismo: "todo retorno, pues, a los antiguos tiempos, incluso el famoso año platónico, es poesía. Es imposible, según el concepto de mundo y de tiempo".

Kant es el segundo que aplicó en toda su amplitud el concepto de cultura. Sigue en ello estrechamente a Herder, y ha dado incluso una brillante descripción del espíritu de la filosofía de la cultura y de la historia en el estilo de Herder, acentuando su mirada amplia, su consumada sagacidad para hallar analogías, su osada fantasía, combinada con la habilidad, para poder llegar a un objeto mantenido en lejanía oscura por sentimientos y sensaciones. Ciertamente, desearía Kant que Herder pudiera frenar su genio vehemente, pues la filosofía más consiste en recortar que en fomentar opulentos retoños. Pero lo decisivo para la distinción entre los

conceptos de cultura en Herder y en Kant no es esta diferencia entre filosofía productiva y crítica, sino el tipo de pensamiento totalmente distinto que habla en Kant: el pensamiento *ético*. En la época en que preparaba su *Crítica de la razón práctica* publicó Kant, en 1784, sus *Ideas para la historia universal con propósito cosmopolita*, esto es, cuando aún no conocía la gran filosofía de la cultura de Herder. La filosofía de la historia le parece posible, porque, si bien no puede presuponerse en el curso de la historia ningún plan previamente convenido por los hombres, ninguna intención racional, quizá pueda descubrirse una intención de la Naturaleza en esa marcha contradictoria de las cosas humanas, y, por tanto, acaso sea posible una historia conforme a un plan determinado de la Naturaleza. Esta intención de la Naturaleza es para el teísta Kant el *plan de la providencia*. En nueve proposiciones ha desarrollado Kant su primera concepción de la cultura. Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez plena y adecuadamente. Lo que exceda de la ordenación mecánica de su existencia animal ha de sacarlo el hombre enteramente de sí mismo, y no podrá participar en otra bienaventuranza y perfección que en la que se haya suministrado a sí mismo, libertado del instinto por la propia razón. El medio para llegar al desarrollo de todas las disposiciones es el *antagonismo de las mismas en la sociedad*. Este se encuentra en la "sociabilidad insociable" del hombre, en su tendencia a entrar en sociedad, que se halla, no obstante, ligada a una resistencia constante que amenaza escindir esa sociedad. El hombre tiene una inclinación a socializarse; pero también a individualizarse, porque quiere dirigirlo todo según su criterio, espera en todos resistencia y, por su parte, se halla inclinado a ofrecer resistencia a los demás. Esta resistencia despierta las fuerzas del hombre, que, impulsado por ambición, afán de mando o codicia, quiere adquirir un rango entre sus compañeros. Merced a ello, se dan los primeros pasos verdaderos que van de la rudeza primitiva a la *cultura*, la cual consiste propiamente en el valor social del hombre. Todos los talentos se van desarrollando gradualmente; se forma el gusto, y gracias a la educación progresiva, la mera disposición natural para hacer distinciones morales se transforma con el tiempo en determinados principios prácticos. La cultura es la transformación de una disposición común patológica hacia una sociedad, en un *todo*

moral. Toda cultura y arte, adornos de la Humanidad, y su orden social más bello, son frutos de la insociabilidad que, por sí misma, se ve forzada a disciplinarse y a desarrollar así totalmente los gérmenes de la Naturaleza.

El mayor problema para el género humano es lograr el establecimiento de una sociedad civil general que administre el derecho, problema que, a su vez, depende del problema de una organización política legal, externa, sin la cual no puede ser resuelto. La concepción epicúrea, conforme a la cual también en la historia es todo azar, y quizá todos los progresos de cultura realizados hasta aquí serán aniquilados por un bárbaro asolamiento, es superada por la convicción de que en la Naturaleza reina la adecuación al fin, no sólo parcialmente, sino también en conjunto. La bárbara libertad, por la cual los Estados ya fundados emplean en guerras y armamentos todas las fuerzas de la comunidad, obliga a buscar una ley de equilibrio y a introducir un orden cosmopolita de seguridad pública entre los Estados. Hasta que se haya conseguido dar este último paso, la naturaleza humana soportará los más duros males bajo la apariencia engañosa del bienestar externo. Estamos *cultivados* en alto grado por el arte y la ciencia. Estamos *civilizados* hasta el exceso en todo género de cortesía y decoro sociales. Pero para tenernos por *moralizados* falta todavía mucho. La *idea de la moralidad pertenece también a la cultura.* Pero el empleo de esta idea, que se reduce hoy a algo parecido a la moral en el afán de conservar la honra y el decoro externo, es lo que constituye exclusivamente la *civilización.* Así, pues, puede considerarse en conjunto la historia del género humano como la realización de un plan escondido de la Naturaleza para implantar una constitución perfecta en lo interno, y para este fin, también en lo externo, como única situación en que pueden desarrollarse plenamente todas las capacidades de la Humanidad. La ley eficaz de este "quiliasmo filosófico" la ve Kant en que ya ahora los Estados se hallan en una relación tan artificial, que ninguno puede abandonar la cultura interna sin perder poder e influencia frente a los otros. La libertad es necesaria para el bienestar y el poder de los Estados, y esta condición acabará por subir hasta los tronos, apoyada en el trabajo de los filósofos, para penetrar el mecanismo secreto de esta organización y, con ello, el sistema de las acciones humanas.

He aquí, pues, la contestación de Kant, el moralista, a Rousseau. Pero apareció luego la gran filosofía de la cultura de Herder, y Kant tomó en seguida posición ante ella. La sugestión decisiva que recibió de Herder fué la cuestión acerca del origen de la historia humana; pero también en este punto da Kant su propia contestación ética en el trabajo más profundo quizá que haya salido de su mano: el breve estudio *Comienzo supuesto de la historia de los hombres*, de 1786. Kant utiliza la historia bíblica, interpretada espiritualmente, para construir una *antropología* moral, incomparablemente más profunda que sus lecciones sobre este tema.

Kant no entra en la prehistoria de la existencia humana en toda su magnitud, sino que presupone las cualidades adquiridas del ir y venir, hablar, discurrir y pensar como habilidades, para considerar meramente el desarrollo de lo moral. El desarrollo antropológico de la moralidad es, al propio tiempo, la base de la sociología. El descubrimiento de su capacidad para extender sus apetencias hasta la lascivia y la superabundancia, allende la busca instintiva de alimentos, despertó en seguida en el hombre *miedo y temor*, por no saber qué hacer con este nuevo caudal adquirido. El hombre se encontraba al borde de un abismo y no podía volver del estado de libertad, una vez probado, al de la servidumbre bajo el dominio del instinto. Asimismo el instinto sexual experimentó, merced a la razón despierta, una ampliación hacia el pudor; la apetencia bestial se transformó en amor y surgió una inclinación a infundir respeto a los demás por medio del comportamiento, como base propiamente dicha de toda verdadera sociabilidad. Este es un comienzo que hace época y tiene más importancia que toda la infinita serie de las ampliaciones de la cultura, que después vinieron. La espera reflexiva del futuro se convierte en fuente de infinitos cuidados y preocupaciones, determinados por la incertidumbre del porvenir. El hombre preveía las fatigas de su trabajo, la mujer las molestias de su sexo, y ambos preveían con *miedo* la muerte tras una vida llena de trabajo. Finalmente, el hombre se comprendió a sí mismo como fin de la Naturaleza, pues, elevado por la razón por encima de la sociedad con animales, consideró a éstos como medios e instrumentos dejados a su voluntad, para conseguir sus intenciones. Por otra parte, la limitación con respecto a sus iguales, ninguno de los cuales puede ser utilizado como medio para fines de otro, suministró la base para la ilimitada *igual-*

dad de los hombres. El escapar a la tutela de la naturaleza para llegar al estadio de la libertad es un progreso para el género, pero no para el individuo. Antes de despertar la razón, no había mandamientos ni prohibiciones, y, por tanto, no había infracciones. Al cultivarse la razón, tenían que aparecer vicios completamente desconocidos al estado de ignorancia en la inocencia. El primer paso para salir de este estadio fué, por el lado moral, una caída. Por consiguiente, la historia de la Naturaleza comienza con el bien, y la historia de la libertad, con el mal. La una es obra divina; la otra, obra humana. La *caída del estado de Naturaleza a la cultura,* hasta que el arte perfecto vuelve a hacerse Naturaleza, es el último objetivo de la determinación moral del género humano. La etnología actual apenas ha sobrepasado a Kant, cuando éste explica cómo de la comodidad y tranquilidad de la vida del cazador, del recolector de frutos y del pastor, surgió luego la hostilidad del pastor contra la agricultura y la propiedad a ella ligada; y de la enemistad entre no propietarios y propietarios nació la fundación de aldeas. Las primeras necesidades de la vida, cuya satisfacción demanda un diverso género de vida, sólo podían cambiarse unas por otras. De aquí hubo de salir la cultura y los comienzos del arte, tanto de la distracción como del trabajo; pero—y esto es lo más importante—hubo de salir también alguna organización de constitución civil y justicia pública, un poder legal, que mantuviese unido el todo. En pueblos que están apenas en los comienzos de la cultura, la fusión de dos poblaciones enemigas y el término de todo peligro de guerra tiene que ser al propio tiempo el término de toda libertad, surgiendo el despotismo de tiranos poderosos junto con los extremos de una opulencia desalmada y una esclavitud cruel. En este grado de la cultura, es, pues, la guerra todavía un medio indispensable para empujar adelante la propia cultura. Sabe Dios cuándo llegará a perfeccionarse la cultura de tal modo que una paz permanente sea beneficiosa para nosotros y posible para la cultura misma. No obstante, tenemos que superar nuestro descontento con la providencia a causa de la guerra, de la brevedad de la vida, así como las esperanzas utópicas de una edad de oro, por la convicción de que hemos de atribuirnos a nosotros mismos todos esos males, no estando autorizados para achacarlos a un delito originario de nuestros antepasados. Esta conformidad con la providencia y con el curso de las cosas humanas en general, que

se va desarrollando lentamente de lo malo a lo mejor, es al propio tiempo una teodicea inmanente.

Kant se mantiene siempre fiel a su *ley decisiva cultural*, conforme a la cual la Naturaleza tiene la intención de elaborar un estado de vida jurídica de los pueblos, una federación y una paz eterna; y todavía en 1793 desenvuelve, partiendo de esta base, sus doctrinas políticas, y en 1795 su escrito sobre la paz perpetua. La revolución francesa, que sobrevino entre tanto, no hizo más que cambiar su tono en una ironía mordaz contra la democracia, en favor de su ideal republicano, único capaz de realizar, bajo el imperio de la libertad moral, el estado de los pueblos, y con éste, la cultura interna y externa. Es de capital importancia para el concepto de la cultura kantiana, finalmente, el que en la *Crítica del juicio* (en su § 83) lo intercale en su sistema filosófico general. Kant estudia aquí de nuevo la relación entre la Naturaleza y la cultura. La exposición está en la crítica del juicio teleológico, en la cuestión del conocimiento de los fines de la Naturaleza. El último fin de la Naturaleza, como sistema teleológico, es el *hombre mismo*. Ahora bien; por cuanto este fin final puede ser satisfecho por la Naturaleza, el primer fin de la Naturaleza es la felicidad; pero el segundo es la *cultura del hombre*, en cuanto la Naturaleza puede ser utilizada por él exterior e interiormente para el fin de su libertad. La felicidad sobre la tierra es el compendio de todos los fines posibles mediante la Naturaleza fuera del hombre y dentro de él. Se llama por ello al hombre rey de la Naturaleza. Pero esta felicidad no puede realizarse nunca, porque no hay límites para la posesión y el goce, particularmente con referencia a fines imaginarios. La felicidad sola haría incapaz al hombre para poner un fin último a su propia existencia. Su esencia consiste más bien en su capacidad, en su predisposición para ponerse fines a sí mismo, es decir, en su libertad de emplear la Naturaleza en general como medio, acomodándola a las máximas de sus fines libres. *El producir la capacidad de un ser racional para realizar determinados fines es la cultura*. Por consiguiente, sólo la cultura puede ser el último fin atribuíble a la Naturaleza, con respecto al género humano; no su propia felicidad sobre la tierra, y menos el ser simplemente el instrumento principal para lograr orden y unidad en la Naturaleza irracional. La capacidad ha de ser elevada a habilidad; y ésta es la cultura de la disciplina, que consiste en

librar la voluntad del despotismo de las pasiones. Pero ésta no es más que una determinación negativa. Positivamente, la habilidad sólo puede ser desarrollada mediante la desigualdad entre los hombres. La mayoría de éstos tiene que atender mecánicamente, por decirlo así, a las necesidades de la vida exterior, para hacer posible el ocio de los que elaboran los elementos menos importantes de la cultura, la ciencia y el arte. Pero para dominar la libertad, que se resiste, es menester un poder legal en un conjunto llamado sociedad civil; y también un conjunto cosmopolita que es un sistema de todos los Estados. Mientras esto no exista todavía, la guerra es inevitable como intento profundamente escondido, quizá intencional, de la suprema sabiduría, para preparar este sistema moralmente fundado de los Estados, desarrollando en grado máximo todos los talentos que sirven a la cultura.

Justamente esta contradicción entre felicidad y libertad moral, que constituye el impulso para el supremo desarrollo de la cultura, queda conclusa, en el campo de las concepciones del Universo, por la polémica entre la fisicoteología y la eticoteología. La una es imposible y sólo produce los varios intentos para hallar teóricamente un concepto natural de Dios; la otra, empero, es la única que puede fundamentar los postulados de la razón práctica, conforme a los cuales Dios es requerido para asegurar la libertad y dignidad morales, la inmortalidad y perfección eterna del hombre.

Así aparecen frente a frente dos grandes tipos de pensamiento en el acontecimiento decisivo que fué el descubrimiento del concepto de cultura. Hay al fin un desacuerdo personal entre Herder y Kant. Pero tras este desacuerdo existe algo mucho más profundo: la tragedia del ser humano finito, que no puede acoger en sí creadoramente nunca la cultura entera, y la otra tragedia de que ni siquiera el concepto total de la cultura es concebido en seguida, porque lo dificultan parcialidades determinadas por las diferencias de carácter. Las leyes sociológicas, que aquí actúan, han de elaborarse en una doctrina acerca del método de la filosofía de la cultura, antes de que pueda formularse un concepto de conjunto de la cultura. De las concepciones de la cultura hasta aquí consideradas sólo sacaremos una definición formal regulativa: que la cultura objetiva es la obra de conjunto característica de un pueblo y, al propio tiempo, en un sentido universalista, es la coopera-

ción de todos los pueblos. Todas las dificultades, errores y deficiencias en las concepciones de la cultura proceden de que se está haciendo constantemente—y tiene que hacerse—el intento de transformar una concepción cultural positiva en otra; con lo cual los principios internos quedan borrosos y no se acierta con aquella unidad universal de las diversas concepciones de la cultura, que sólo puede adquirirse por una ordenación de los métodos de la filosofía de la cultura y una determinación y delimitación exacta de la esfera de la cultura frente a la Naturaleza y al espíritu.

BIBLIOGRAFÍA.—Los diccionarios filosóficos de Eucken, Eisler, etcétera.

W. DILTHEY: *Obras*, t. III, 209 y sigs.; *Das 18 Jahrhundert und die geschichtliche Welt.*—ERNST TROELTSCH: *Obras*, t. IV, páginas 297 y sigs.; *Die moderne Welt. Das Wesen des modernen Geistes. Die Aufklärung.*—EDOUARD FUETER: *Geschichte der neueren Historiographie*, 1925.—VOLTAIRE: *Essay sur les moeurs*, 1744-1754.

MONTESQUIEU: *Esprit des lois*, 1748.—TURGOT: *Discours aux Sorbonniques*, 1750.—ROUSSEAU: *Discours sur les sciences et les arts*, 1750. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1753.

HERDER: *Auch eine Philosophie zur Bildung der Menscheit*, 1774. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*, 1784.

KANT: *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784. *Rezensionen von J. G. Herders Ideen, etc.*, 1785. *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786. *Zum ewigen Frieden*, 1795.

II

LOS METODOS DE LA FILOSOFIA DE LA CULTURA

La tragedia de las diversas concepciones de la cultura yuxtapuestas es, al propio tiempo, el punto de partida para la comprensión de la verdadera grandeza y la extensión de la cultura. La tragedia de la filosofía misma, que no se realiza nunca sino en diversas direcciones típicas, no es más que un caso particular de las diversidades de orientación que predominan en todas las concepciones de la vida y del mundo, en todos los tipos de pensamiento y de cultura. Obedece a que la cultura personal sólo puede ser una cultura característica; a que nadie puede realizar en sí todas las virtudes y habilidades; a que las disposiciones de los hombres son diversas y justamente su desigualdad es lo que da ocasión para realizar todas las disposiciones de un pueblo y aun de todos los pueblos. La tragedia de lo humano, que aquí se hace visible, arraiga en su finitud metafísica. Sólo Dios es el bien supremo, la realidad de todo lo valioso.

El que la perfección de la cultura personal, partiendo de su fundamento creador, esté ligada a las condiciones positivas y concretas, ha sido negado siempre, particularmente por filósofos. El filósofo constituye también un tipo de cultura, y la concepción de la cultura que le corresponde, sería acaso la de Münsterberg: la cultura es una creación, que se endereza conscientemente a valores. Bastaría con decir *a todos los valores*, y aparecería en seguida que la total influenciación de la persona por todo el círculo de los valores es el ideal de la personalidad filosófica. Pero aquí se plantean dos dificultades. Dejarse impregnar por todos los valores presupone que éstos hayan sido aprehendidos todos ellos; lo

cual no es nunca posible para el espíritu finito. Incluso los valores puros aparecen en el tiempo concreto como mera sección de los valores. Esta sección de los valores es a su vez concreta y referida al tiempo. Además, la impregnación por los valores puros es actitud del hombre espiritual y justamente correspondiente a su predisposición; no es la más adecuada para el tipo de cultura del hombre de voluntad y de sentimiento y del artista creador. Por consiguiente, la omnilateralidad exigida es, a su vez, una unilateralidad condicionada por el carácter, y la exigencia efectiva que en ella se contiene es sólo la de un principio regulativo. La omnilateralidad es un ideal, que sólo aproximadamente puede realizarse y que está ligado a la tabla concreta de valores de un tiempo y de un círculo de vida.

Aquí resulta visible una doble obligación para el hombre en su cultura personal: debe el hombre realizar sus propias disposiciones y desarrollarse conforme a la cultura total de su tiempo. Aun teniendo en cuenta la omnilateralidad del ideal de cultura, hállase ligado a las predisposiciones de su persona, de su clase, al estado de cultura de su época y del círculo en que se desarrolla su vida. Si, pues, en su actitud creadora se halla ligado individual, característica, temporal y socialmente, subsiste para él la obligación de acercarse a la cultura plena. Creadoramente no puede realizarla y, por tanto, esta obligación es puramente receptiva: es la realización del ideal de cultura completo, dado en su tiempo y en su cultura objetiva. De este modo la cultura es positiva, en el doble sentido de hallarse ligada a las propias disposiciones y al ideal del tiempo.

Resultan de aquí aquellas aparentes antinomias de la vida cultural concreta, que contienen una muchedumbre de conflictos morales, las *antinomias entre individuo y comunidad*, personalidad y bien común, amor y ley, hombre y familia, hombre y mujer, clase y Estado. El esfuerzo realizado para conseguir la cultura plena se cruza con la disposición cultural personal y anula toda solución esquemática general. Sin embargo, esta antinomia es sólo aparente; su solución está en el *sistema de las profesiones*. Si la cultura completa general significa la realización de todas las disposiciones en una generación determinada, sólo será posible por la división del trabajo real y personal. Se hace aquí visible la esencia de la comunidad. La tragedia del ideal universalista abstracto se disuel-

ve en la magnitud positiva de la comunidad cultural, que de este modo se manifiesta como necesaria. La sociedad no existe para la realización de una felicidad externa; sólo el pensamiento profesional de la coordinación de las personalidades, según sus disposiciones determinadas, en un lugar determinado de la comunidad concreta, la convierte en magnitud moral.

La misma antinomia aparente entre positividad y universalidad, entre personalidad y comunidad, puede aplicarse también a las culturas de los pueblos. Aquí existe la *antinomia aparente entre la cultura del pueblo y la cultura mundial*, entre nacionalismo y cosmopolitismo.

También aquí la cultura mundial es un ideal, que no puede realizarse creadoramente por un pueblo; a pesar de lo cual constituye un principio regulativo de la buena disposición para admitir otras culturas en cada pueblo. También la solución de esta antinomia aparente es sólo posible por el sistema profesional ideal de los pueblos y círculos de cultura. Pues es menester que se realicen las disposiciones todas de la personalidad de cada pueblo. Aquí se hace visible un objetivo de cultura, que suprime fundamentalmente la vanidad derivable de un objetivo de cultura logrado, pero que, no obstante, encierra en cada momento la exigencia de la adecuada disposición respectiva para el nivel cultural alcanzado por todos los pueblos. Estamos todavía en los comienzos de esta cultura mundial. El conjunto natural que con ella se hace perceptible se da en su fundamento natural con la demanda formulada ya por Herder de que los pueblos llenen la tierra. Esta base geopolítica necesita desarrollarse conforme a aquellas circunstancias de paisaje y clima, que actúan sobre el carácter de los pueblos y exigen métodos propios de consideración al paisaje, con vista al conjunto cultural, tal como lo ha iniciado ya Herder. Pero la aparición de los pueblos como depositarios primordiales de la cultura sólo acontece en la época histórica; y así la filosofía de la cultura está ligada esencialmente a la filosofía de la historia, en cuanto ésta es una doctrina de las condiciones para el desarrollo de la cultura en el tiempo.

Los problemas de la cultura personal, como los de la cultura de un pueblo y sus antinomias aparentes, hallan su solución en el sistema de vocaciones del pueblo y de los pueblos; y con ello queda planteada la cuestión teórica de la filosofía de la cultura, que

consiste en poner el *universalismo metódico* en la relación más estrecha con la disposición concreta de que se trate y la situación total de los diversos pueblos.

Como es natural, la antinomia aquí dibujada entre individuo y comunidad, entre cultura personal y general, sólo puede sentirse con claridad cuando estén ya fijados el concepto de cultura y una teoría de la cultura. Esto no quiere decir que no haya habido antes una cultura. Hay que buscar, por tanto, el *concepto de cultura vivo e ingenuo*, que antes desempeñaba la función del concepto teórico de la cultura. Este concepto decisivo y fundamental de la filosofía de la cultura es la *profesión* como actitud social. En la actitud profesional se encierran, aunque irreflexivamente, todas las capas de la cultura personal.

La profesión designa primeramente la relación mutua entre la disposición y la habilidad. Pero la habilidad ha de convertirse en seguida, dentro de la sociedad, en una capacidad colectiva. Su obra depende del contenido de la obra total de la comunidad. La actitud ha de recibir contenido merced a las formas diferenciales de la obra total social. El concepto de arte y competencia, de *tecné* y *areté*, de *ars*, designa la particular habilidad en la forma de la obra total estructurada. Pero la estrechez de la disposición personal y de la capacidad personal ha de perfeccionarse hasta llegar a un saber perfecto, a la maestría de una clase determinada. Este es el aspecto positivo del concepto de profesión, que ha de completarse con el aspecto ideal, si es que ha de añadírsele una formación plena o general, sacada del saber total del círculo de vida determinado.

Pero un aspecto del concepto de profesión, aspecto que es fundamental para la filosofía de la cultura, consiste en que con él se da una visión concreta de la *totalidad cultural*. Si la obra individual del hombre ha de encajarse en la obra total de su círculo de vida, habrá de tener el hombre una cierta representación de esta obra total, y esta representación es la raíz práctica del universalismo. Así, pues, en la actitud profesional se halla la concepción viva e ingenua de la cultura. Es ella la comprensión de la obra total de un círculo de vida, ligada al espacio y al tiempo, y que corresponde en primer lugar a los directores, jefes, legisladores y fundadores.

La raíz antropológica de la actitud profesional es, pues, la po-

sición del hombre en el tiempo y su *visión del porvenir*, como lo ha reconocido ya Kant en su *Comienzo presumible de la historia de la Humanidad*, y como lo ha proseguido Heidegger de un modo impresionante. A la finitud del hombre en sus disposiciones agrégase la vivencia de la temporalidad de su existencia, la preocupación por su obra y el cuidado de sí y de su comunidad. El cuidado activo para la conservación de su vida y familia conviértese en obra y dirección y va ampliándose a la tribu, a la nación, a la Humanidad. Este cuidado se transforma en política, pero ligada siempre temporal y espacialmente al círculo de vida determinado.

Hubieron de existir los grandes imperios asiáticos para que pudiera pensarse una obra total de los pueblos y de la Humanidad; y puede decirse que el primer concepto positivo de cultura, que abarca la Humanidad entera, es la idea del reino mundial de Daniel, merced a la moralización que la voluntad del poderío adquirió en el profeta judío, transformándose en pensamiento de servicio y provisión. Después el pensamiento imperial es la dirección del mundo por la ciencia griega, por cuanto Alejandro el Grande es enviado por Aristóteles a erigir el dominio de la cultura griega; y, finalmente, resuena en el imperio romano mundial el dicho virgiliano: *tu regere imperio populos Romane memento.*

En el concepto de profesión enciérrase ya con la aprehensión de la obra total el pensamiento de *servicio en la totalidad* del círculo de vida y el de *servicio para la totalidad.* Esta es la raíz de la moralidad positiva. Con la posibilidad de obra y dirección surgen inevitablemente la codicia y el afán de poder, el dominio de los fuertes y resolutivos sobre los débiles y necesitados de dirección. Planear y prever determinan al jefe, y del proyecto de porvenir para un pueblo o para la Humanidad surge la concepción natural de la historia. La historia no ha nacido de la *leyenda*, sino de la *preocupación* viva. La actitud histórica es la actitud de la plasmación del porvenir; es también pensamiento de misión entre los directores y legisladores. Pero la *misión* es, a su vez, una idea profesional del pueblo en la Humanidad, idea que hace perceptible el límite de las tareas y posibilidades ante las limitaciones impuestas por la Naturaleza y por los demás pueblos. Así como para el individuo el límite de su desarrollo y actividad está dado en la disposición propia y en los límites que le pone la actividad de los otros, para el director el límite de la actividad será perceptible primeramen-

te no tanto en el límite de la obra total del pueblo como en el límite que la Naturaleza pone a toda actuación humana. El *concepto primordial de destino se funda en esto.* Profesión y misión son sólo posibles en las necesidades del acontecer natural y humano, que, consideradas desde el punto de vista de la dirección de la obra total, pueden ser pensadas como puestas bajo la dirección de un Dios situado en el más allá. Exactamente al mismo paso que la previsión de las obras y direcciones naturales va la previsión del destino, de la propia salud y de la familia, mediante ruegos y oraciones al poder del más allá, mediante sacrificios para lograr su favor, mediante adivinaciones para investigar su voluntad y magias para encaminarla. Surge el *culto* como la otra gran raíz de la cultura. La preocupación por la voluntad de Dios se amplía con el círculo de vida y se convierte en previsión por la salud del pueblo y, finalmente, por la salud del mundo. Disposición y habilidad organizan también en este punto las diversas profesiones para la previsión de la salud. Pero sobre todo: la vivencia de los límites puestos a la Naturaleza y a la comunidad, la representación de la obra total, a la que hay que consagrarse esmeradamente, y la atención a la voluntad del destino y de la divinidad, moralizan la idea de la profesión. La profesión recibe la consagración religiosa como la primera forma de su moralización; pero luego ha de ser perfeccionada merced a la visión clara de los propios vínculos interiores de la obra total, de las conexiones reales entre los fines, que en ella se ponen. La superación de la codicia y de la ambición, al servicio de la obra total, la cultura de la voluntad, ha de completarse por el conocimiento de las necesidades de la vida. De este modo la moralidad positiva se convierte en racional y la ética conforme a la Naturaleza pasa a ser teoría de la moralidad.

Esta ojeada sobre la conformación interna del concepto de profesión muestra las oposiciones, que se dan en él con tanta abundancia como en el concepto de cultura. El concepto de oficio y el concepto de cultura se hallan entre sí en la misma relación que la concepción ingenua, viva, de la cultura y la teoría racional de la cultura. Así, pues, en estas oposiciones del concepto de profesión han de contenerse ya las antinomias aparentes y oposiciones prácticas que conducen, finalmente, por su solución, a la comprensión científica de la totalidad de cultura. Esas oposiciones son, ante todo, tres. En primer lugar: la voluntad de dirección política, re-

ligiosa y ética se contrapone a los estamentos e instituciones directivas que de aquí resultan; luego viene la oposición entre la moralidad positiva del servicio inmediato a la obra total del pueblo y las representaciones racionales de esta obra total (como resultaría necesariamente si sólo se atendiese a las puras conexiones objetivas); y, finalmente, la contradicción entre la actividad y el destino, la contradicción entre el Estado, la Iglesia y el espíritu, entre el derecho natural y el positivo, entre el activismo y la pasividad.

1. Sociología de la cultura.

En el concepto de la profesión se encierran otros tres aspectos: la estrechez de la actividad profesional, que conduce a la división de las profesiones; la plasmación de la actividad, que se manifiesta en ejercicios fijos, en técnicas, en un pequeño mundo de formas, conducente a fórmulas; y, finalmente, la tradición de estas formas y fórmulas fijas de la actividad. Todos los grandes grupos profesionales reciben de una elaboración semejante de sus procedimientos, las actividades del agricultor y el artesano, las de la política, las formas del culto religioso y las formas educativas de la escolaridad. El saber que se adquiere por estas formas de la tradición profesional es todavía un saber absolutamente práctico, que no tiene nada de teórico. Scheler ha hallado para él las acertadas designaciones de: saber de dominio o dirección, saber de salvación y saber de educación, a las que debe agregarse el saber de actividad. Merced a este saber profesional inmediato, vivo, práctico, el sistema de la cultura se escinde, mucho antes de toda teoría, por la división del trabajo, en círculos profesionales, con iguales tareas reales. Mucho antes de haber sido comprendido el concepto de cultura como un todo, existen los círculos profesionales de la economía, de la política, de la religión, de la formación artística y precientífica. Estos círculos profesionales son organizados, conviértense en partes de la obra total de un pueblo y como estamentos organizados constituyen las grandes *potencias vitales*: Estado, Iglesia, escuela, economía. De la organización de estas partes de la obra total se hablará más tarde; aquí bastan, por de pronto, las magnitudes empíricamente asequibles y plásticas de las potencias vitales.

Todo el mundo conoce la conducta inmediata, psicológica y característica que los hombres de profesión siguen en estas potencias vitales. La influencia de la estrechez profesional conduce al "orgullo profesional"; conduce a un pensamiento encarrilado en las formas de la profesión, a la traslación a todas las demás esferas de los procedimientos usados en la esfera de la propia profesión. Resulta de aquí la formación de ciertos tipos humanos merced a la actividad profesional: el hombre político, el religioso, el artista, el científico. El orgullo profesional puede muy bien tener conciencia de la estrechez profesional; pero aun en el particularismo profesional reside una conciencia de la necesidad de la obra total; y precisamente entre los más celosos y creadores representantes de la profesión actúa siempre la propensión a intervenir en otras esferas y a poner otras profesiones al servicio de la propia.

Los conceptos de profesión son el punto de partida para las *antinomias de las potencias vitales,* que con facilidad se comprueban empíricamente en todas las culturas. En todas hay conflictos entre la Iglesia y el Estado, entre el Estado y la economía, entre la fe y el saber. La historia y la literatura están llenas de intentos para dar arreglo a estos conflictos de competencias, intentos de establecer ordenaciones de categorías entre las potencias, y con ello el equilibrio entre ellas, y finalmente de fundar, por medio de categorías de valores en las conexiones finales, una jerarquía ideal de los valores y de las potencias vitales. Pero la raíz subjetiva de la lucha entre los tipos de profesión no es la única de que brota la antinomia de las potencias vitales. La forma y la tradición de la profesión truécanse en cosa corriente, en uso, en costumbre. Lo transmitido, lo tradicional y antiguo conviértese en raíz del *derecho positivo.* El derecho positivo no ha de derivarse exclusivamente del poder y predominio de los grupos profesionales políticos, sino que tiene también una raíz moral, fuera de la apropiación de obra y dirección, por virtud de la cual todos los estamentos profesionales se aseguran el derecho al ejercicio exclusivo de su profesión. En el respeto moral a lo tradicional hállase la raíz propiamente dicha de la legitimidad del derecho positivo.

La antinomia de las potencias vitales se hace constantemente perceptible por la actuación latente de las conexiones finales en la obra total. La misión cultural de todas las profesiones reunidas se encuentra ya en el pensamiento de la profesión misma; y siem-

pre existe también la actuación primordial de las múltiples disposiciones, en un círculo de vida. Esta abundancia de disposiciones impulsa a llenar todo el espacio de la obra de la cultura. Se da siempre el impulso hacia la realización total, hacia la omnilateralidad de la obra total, que es la que señala a los oficios singulares su puesto en el todo y le presta su consagración moral. Pero esta omnilateralidad, y la visión ideal del conjunto de la cultura, no son suficientes para un estamento creador, que represente el todo mismo. No hay ninguna representación natural de la obra total, que sea conforme a las disposiciones originarias y que las abarque todas en plan de amplitud universal.

La prueba de ello ha de suministrarse negativamente: el rey sacerdote y el rey filósofo no son más que sueños; el césaro-papismo de los grandes reyes despóticos, de los pantócratas bizantinos y de los califas son usurpaciones. Cuando Platón buscaba para Dionisio y Aristóteles para Alejandro Magno el ideal del rey filósofo; cuando Eusebio formulaba para Constantino el Grande y Alcuino para Carlomagno y Dante para el emperador y dux del porvenir, el ideal del rey-sacerdote, sabían que es una demanda sobrehumana, que sólo puede ser cumplida por una misión histórica en el mundo.

La antinomia entre las pretensiones jurídicas de las potencias vitales actúa, pues, en todas las culturas y exige como primer método de la filosofía de la cultura la determinación de las *oposiciones entre las potencias vitales y la obra total*. Es decir, la cultura acaece siempre concretamente; es histórica y no conscientemente sistemática; la tendencia a la obra total hállase siempre en las predisposiciones y tareas y sólo es realizable por la división del trabajo en el sistema de las profesiones. Y justamente por esto surge tan tarde el concepto de la cultura.

La actitud frente a la obra total es sólo una idea regulativa. Incluso el filósofo que se coloque en una actitud existencial frente al todo, si quiere representarla habrá de partir primeramente de la parcialidad profesional de su actitud espiritual y dejarla convertirse en ilustración. También el filósofo necesita circunscribirse heroicamente a sí mismo, dejar que subsistan las otras profesiones, permitirles el "ser", aun cuando haya de pedírsele a él en primer término esta heroica autolimitación, como al ético que defienda el bien común y al historiador que mantenga la objetividad.

El hecho de que la concepción de la totalidad de la cultura salga del sueño de la cultura filosófica en la época de la Ilustración, aclara lo que la comprensión de la totalidad de la cultura significa e importa como actitud fundamental en la filosofía de la cultura. Nuestra propia situación actual nos coloca aún más agudamente ante el deber de aprehender la totalidad; porque tenemos ya detrás de nosotros la experiencia de la independización que han logrado todas las potencias vitales y últimamente la filosofía y la economía, y porque la filosofía de la historia y la sociología han realizado ya el aislamiento de todos los factores de la cultura y han terminado con una contraposición insoluble de todos los factores aislados.

Así, pues, la filosofía de la cultura ha de aprehender la unidad de oposición entre las potencias vitales en cada época; y tiene un medio metódico para ello, por cuanto que de esa unidad de oposición entre las potencias vitales dependen en primer lugar las concepciones de la cultura en cada época. De aquí se deduce la primera regla de la filosofía de la cultura: *Las concepciones públicas de la cultura dependen de la unidad de oposición entre las potencias vitales en cada época.*

La demostración de esta regla es fácil de aducir. Los ejemplos más simples de su aplicación muestran en seguida a grandes rasgos el sentido de la regla. Así como en la historia precristiana y en el siglo XVII se da un predominio de lo político sobre la Iglesia y la educación, así también hay una concepción absolutista de la cultura, conforme a la cual toda cultura está determinada por la decisión y administración del Estado. Es menester que se dé al menos la creencia en la posibilidad de un predominio de la Iglesia sobre la realidad social, para que sea posible una concepción cultural puramente teocrática. Es menester que la república de los doctos haya alcanzado tal extensión en la obra total de la cultura, que pueda esperar determinar por el progreso científico, por la ilustración y la técnica la cultura total, y disolver así el derecho positivo del Estado y de la Iglesia, para que surja una concepción de la cultura puramente intelectualista y el concepto sistemático de la cultura. A estos ejemplos simplicísimos corresponde luego la ejecución práctica de la concepción viva de la cultura, de la historia, que, según la unidad de oposición en la época, es historia política, o historia eclesiástica, o historia

de la cultura, en el sentido estricto de la "ilustración" francesa.

El ejemplo clásico de esta regla es la unidad cultural de la Edad Media. La expresión suele querer decir que en la Edad Media las potencias vitales—que sólo más tarde se hacen autónomas— Estado y ciencia se hallaban aún bajo el dominio de la Iglesia. En realidad, desde la lucha de las Investiduras sólo había una jerarquía determinada de las potencias vitales dominantes, en este orden: autoridad religiosa, cultura espiritual y cultura política. Como cada potencia vital representa una forma particular de la autoridad o de la ley positiva, el orden de oposición entre las potencias vitales ha de corresponder a la ordenación jerárquica de las autoridades. Por analogía con la obra total de la cultura, las partes, las potencias vitales mismas, se ordenan a su vez conforme al mismo orden jerárquico de las autoridades. Así, la Iglesia se estructura en el primado religioso, en la aristocracia científica de los teólogos y en el derecho popular de los seglares; la universidad tiene el canciller espiritual, la aristocrática *Universitas magistrorum* y la democrática *Universitas studentium*; y, finalmente, en el Estado hay monarquía electiva, aristocracia de los grandes (seglares y eclesiásticos) y democracia corporativa del pueblo. Esta concepción del tiempo produce también una transformación crítica en la concepción de la historia y cultura de la época. La teoría de los dos Estados, de San Agustín, es remplazada por una teoría de los tres Estados, en la que naturalmente se ve luego en los detalles el punto de vista publicístico de cada uno de los pensadores.

El fundamento filosófico cultural de esta regla hállase en el impulso que experimentan los diversos grupos profesionales hacia la *dirección del todo*. En la estrechez de la conciencia profesional se da la forma de representación analógica que traslada el orden jurídico positivo y la conformación del propio mundo estamental, como complemento creador a la obra total de la cultura de la época. Como estas formas de analogía, por virtud de las cuales la concepción profesional completa la concepción de la cultura, no pueden ser tratadas hasta un capítulo ulterior, deberá quedar todavía en el aire la prueba definitiva de nuestra regla. Baste entre tanto la indicación de que sólo cabe pensar la conformación total del sistema de las profesiones, partiendo de la realidad existente de un orden jurídico, considerado como divino y absoluto. Ernst Troeltsch,

que más tarde ha perfeccionado esta actitud espiritual, creadora de cultura, ha llegado a las intuiciones decisivas en este punto. La *síntesis cultural,* como él la llama, queda confiada al genio de los distintos tiempos y pueblos, en constelaciones siempre diversas. La síntesis cultural es siempre individual; es un acto histórico.

Lo propio demuestra la prueba hecha desde la posición contraria. No son los filósofos los que crean abstractamente las concepciones culturales de cada época, sino los prácticos del saber directivo y salvador. La concepción de la cultura no es todavía reflexiva—como dice William Stern—; intentar, como hace E. Spranger, obtener una norma total para la reintegración del especialismo de la cultura, como, por ejemplo, habría de hacerlo el impulso juvenil de una nueva generación, es trascender ya el círculo de la concepción viva de la cultura, en la dirección de la crítica abstracta cultural.

Otra demostración de nuestra regla es la prueba práctica del procedimiento seguido de hecho por las épocas de cultura viva. En todos los tiempos ha habido una *publicística,* es decir, una doctrina de la *auctoritas publica,* de la publicidad en el sentido de un orden jurídico positivo. Es ésta particularmente viva, cuando la relación de oposición entre las potencias vitales vacila. Es la previa forma propia y práctica de la filosofía de la cultura conservadora. Pues necesariamente como doctrina de las relaciones jurídicas públicas es siempre de algún modo conservadora. Se comparan unas con otras las edades de las diversas potencias vitales; se conceden diplomas jurídicos y se muestra la legitimidad; incluso cuando toma carácter revolucionario, trátase siempre de un derecho superior no escrito.

Por otra parte, nuestra regla ha actuado siempre en el método seguido por la filosofía de la cultura desde 1700. La *ley de los tres estados* no es otra cosa que una filosofía serial de la historia. Según ella, la religión, la metafísica y la jurisprudencia y, finalmente, la ciencia positiva, determinan la evolución de la cultura. Ya Dilthey ha hecho notar que con esto se sustenta el absurdo de que actitudes vitales tan primordiales como la religión y la política pudieran cesar alguna vez. Por consiguiente, de lo que se trata siempre es del predominio de una potencia vital sobre las otras en la oposición total de las potencias vitales; y justamente esta potencia dominante determina el carácter de la unidad de las

oposiciones. *Así, pues, las otras existen también*, del mismo modo que existen siempre todas las profesiones. La ley de evolución esquemática ha de resolverse en una concurrencia dinámica de las potencias vitales en cada distinta época; y la dominante en esa época presta la característica de unidad de oposición, de ordenación de autoridad y, con ello, de toda la concepción viva de la cultura.

También se encuentra nuestra regla como práctica viva detrás de la *Filosofía de la historia*, de Hegel, y de su *Fenomenología del espíritu*. Las figuras del espíritu en Hegel son la expresión exacta de lo que aquí llamamos concepciones de la cultura, salvo que ordenadas conforme al proceso esquemático, dialéctico, y conforme al enlace de las figuras del espíritu entre sí. Ciertamente el fin cultural: la realización de la libertad general, penetra la visión positiva, histórica, que Hegel tenía de las figuras espirituales. Si se suprimen las transiciones dialécticas de unas a otras, conforme a un principio de evolución puramente intelectual, quedan sólo (particularmente para la época posterior al Renacimiento) análisis ejemplares de las diversas épocas culturales, que sólo requieren un enlace mucho más complicado y hecho según un método de sociología de la cultura general y amplio. Pero Hegel es el que primero ha comprendido con toda claridad la unidad de las épocas, como predominio de un sistema de autoridades y un *ethos* entre dos revoluciones.

Hay otra prueba de carácter polémico para nuestra regla. Carlos Marx ha sustituído la evolución dialéctica espiritual de Hegel por la dialéctica real, el progreso del espíritu y de la libertad por el de las formas económicas. Más adelante se verá de qué modo, merced a ello, se halla en la línea de evolución que va de la "Ilustración" a la sociología. El monismo metódico de la "Ilustración", la doctrina de que todo el progreso cultural se realiza por la ciencia y la técnica, se transforma aquí; redúcese su aplicación a las formas económicas y se convierte de este modo en un sistema de evolución, que no puede dar su justa importancia al verdadero desplazamiento de fuerzas dialéctico-reales, es decir, históricas. Prescindiendo de que los contenidos culturales, no como tales, no en su contenido, sino sólo en su estructura, dependen, fundamentalmente, de la unidad que domina las oposiciones sociales, es equivocada aquella concurrencia complicada de las potencias vi-

tales en la constelación total, que no produce la superestructura cultural, sino que determina sus principios plásticos.

En contraposición a la doctrina social formal, que investiga las diversas formas de la convivencia social, y al monismo metódico de Marx, Alfredo Weber ha desarrollado su método de la sociología de la cultura, cuyo nombre puede aplicarse a nuestro primer método, aquí indicado. Ciertamente debe hacerse una distinción clara entre nuestro método de sociología de la cultura y el de Alfredo Weber. La intención de Weber es dar carácter histórico a la sociología, como ciencia concreta de la realidad, junto a la doctrina formal de la sociedad. Pero esta intención historicista no la ha realizado de un modo bastante radical. No se ha logrado aún la sociología conservadora, que ha de colocarse frente a la crítica de la cultura y a la que ha de adscribirse la sociología de la cultura de Weber, conforme a nuestra división de los métodos.

El método de Weber descansa en la comprensión extraordinariamente fecunda de las distintas formas en que se mueven la sociedad, la civilización y la cultura. El *proceso social* no es continuo, sino que salta de un cuerpo histórico a otro. No obstante, desarróllanse en los diversos cuerpos históricos principios generales, sociales, de evolución, que permiten trazar esquemáticamente un curso de evolución general. El *proceso de la civilización* acontece por acumulación de resultados, procedimientos, técnicas, que no están ligados a la cultura y a la historia y es, por tanto, el ámbito en donde propiamente se verifica un progreso rectilíneo ascensional y un proceso universal a través de la historia entera de la Humanidad. El *proceso de la cultura* brota en el alma del cuerpo histórico, con símbolos y valores intransferibles. En esta esfera surge por creación, no por descubrimiento, un mundo concluso, que posee leyes propias espirituales, con carácter religioso, utópico y una concepción del Universo.

El método de la sociología de la cultura consiste en que se investigan el *encadenamiento de estas formas de movimiento*, la relación dinámica de los tres procesos entre sí, las leyes por virtud de las cuales se penetran e influencian mutuamente y se conoce así hasta qué punto resulta de todo ello la constelación total histórica concreta. En la investigación aquí propuesta se investiga, no el encadenamiento de las formas *abstractas:* sociedad, civilización y cultura, sino la unidad de oposición en las *potencias con-*

cretas vitales: Estado, Iglesia, escuela, economía. Estas potencias vitales tienen, a su vez, una organización social perfectamente desarrollada, tienen ordenaciones estatales y situaciones de oposición, poseen finanzas, formulan pretensiones totales y piden obligaciones absolutas con respecto a su derecho positivo. Por consiguiente, si la visión concreta de las culturas es objeto de la filosofía histórica de la cultura, estas potencias vitales positivas han de ser comprendidas en su acción conjunta, dentro de la obra total de la cultura.

Este método de la sociología de la cultura se escinde en cuatro ciencias positivas de la cultura: sociología del Estado, sociología de la religión, sociología de la ciencia y sociología de la economía. Desde el momento en que se rechacen decididamente las construcciones esquemáticas de la historia y de la cultura conforme a alguna evolución regular, habrán de investigarse, histórica y sistemáticamente, los estados concretos de oposición entre las potencias vitales.

La sociología del Estado tendría que investigar las oposiciones existentes entre los propios estamentos directivos, las mezclas de las antiguas formas del Estado, pues históricamente reina siempre un régimen mixto de formas políticas combinadas y algún género de división de poderes. Tendría que fijar también los tipos ideales de las profesiones y estamentos directivos, las formas de organización de las profesiones y sus fórmulas. Tendría que investigar las unidades en el tiempo, según decisiones histórico-políticas, y, asimismo, las revoluciones, en vez del esquematismo de una evolución regular. Tendría que buscar las relaciones con los fundamentos económicos de la vida del Estado y fijar las influencias que parten regularmente de la Iglesia y la ilustración, y recaen sobre el poder del Estado. Finalmente, tendría que perseguir los movimientos regulados que se dan en la colaboración y choque del Estado con los pueblos de su círculo cultural en torno. Semejante sociología del Estado se encuentra en sus comienzos. La sociología de la religión correspondiente, sólo ha sido acometida por Troeltsch. La correspondiente sociología de la ciencia, sólo ha sido cultivada por Max Scheler y su escuela. Es claro que una amplia sociología de la cultura sólo puede sacar de sí misma los principios fundamentales de la consideración y las reglas básicas de su método; mientras que la ejecución, en cuanto al contenido, depende de la

investigación empírica y del cultivo de la sociología de las diversas potencias vitales. Su utilidad puede y debe demostrarse aquí, sobre todo, por la determinación de lo que, conforme a este método, es filosofía existencial de la historia y sociología.

2. Crítica de la cultura.

Indudablemente, en ninguna otra esfera reina actualmente tanta anarquía de opiniones y direcciones, como en el de la crítica de la cultura. Dada la indispensable significación de esta ciencia para la vida, particularmente en épocas de fuertes tensiones sociales, el individuo se encuentra a diario colocado ante resoluciones para las cuales habría de poseer formación y seguridad crítica. Pero justamente la esfera de las variaciones en la cultura es el campo de la libertad y el reino de lo singular; y, a primera vista, podría tenerse por conforme a la realidad de las cosas esa anarquía de opiniones que reina en este punto. Pero una consideración más detenida muestra pronto que también las variaciones de la cultura son absolutamente típicas y se hallan sometidas a las reglas de los movimientos de las masas, asequibles a la estadística. La anarquía no viene tampoco de la resignación frente a la variedad infinita de posibilidades en las mutaciones de la cultura, sino de las construcciones demasiado atrevidas respecto a su regularidad. Justamente el llamamiento práctico que a diario se hace al hombre moderno, para que tome decisiones políticas y sociales, le infunde el sentimiento de poder tomar resoluciones según su propio *ethos* social, sin formación alguna histórico-política; en suma, resoluciones para las cuales sólo capacitaría una crítica exacta de la cultura. Las construcciones sobre el movimiento de la cultura son tan numerosas como las concepciones del mundo y las actitudes éticas. Nadie es por naturaleza historiador; pero todo el mundo tiene por naturaleza una concepción pseudofilosófica de la historia, una imagen del porvenir, que se ofrece a su círculo de vida, a su estamento, a su nacionalidad. La filosofía y la historia de la cultura no pueden desprenderse de esta conexión. Consideraremos aquí la filosofía de la historia tan sólo como la doctrina de las variaciones de la cultura y de las razones íntimas que fundan la uni-

dad del movimiento de la cultura. La concepción práctica de la historia debe esclarecerse hasta llegar a ser crítica de la cultura; y el camino más fácil para ello sería el de una crítica general de la concepción del Universo, crítica que, desgraciadamente, se encuentra, no obstante, en sus comienzos, a pesar de numerosos trabajos preparatorios.

El método para la *crítica de las concepciones de la cultura* no puede ser más que sistemático. Tiene que fijar los puntos de referencia entre las concepciones ingenuas de la cultura y las teorías parciales de la cultura que pretenden que un solo factor cultural: dirección, jefatura, acción, sangre, poder, masa, paisaje, espíritu o providencia, determine exclusivamente el movimiento y las variaciones de la cultura. Pero *la teoría de los factores culturales* descansa, a su vez, en la antropología y caracterología sociales, que han de ser desarrolladas más tarde. La nota principal en la concepción ingenua de la cultura es su *monismo metódico*, que elimina todos los demás intentos de explicación que estén en competencia con el factor único escogido. Esto autoriza para afirmar que *todas las concepciones monistas sobre la variación de la cultura son falsas.* La prueba está en que, de esa suerte, toda crítica de la cultura que considere la acción conjunta de los factores culturales, sería imposible de antemano, y en su lugar surgiría una filosofía de la historia con tesis que consideran como decisivo para la mutación de la cultura algún factor u objetivo determinado.

Una *revista sistemática* de las teorías más importantes sobre las variaciones de la cultura, muestra que se clasifican según las diferencias en la concepción del mundo y en las formas del pensamiento. Hay, naturalmente, teorías naturalistas e idealistas (subjetivas y objetivas) de las variaciones de la cultura, según las diferentes direcciones en la concepción general del Universo. Las *naturalistas* forman un grupo estrechamente unido, que va de las culturas primitivas y de Heráclito hasta las más modernas teorías de las generaciones. La doctrina astronómica de la dependencia en que se hallan las revoluciones y el proceso de la cultura respecto a las constelaciones estelares, es la base de todas las doctrinas de carácter cíclico sobre las transformaciones de la cultura, tales como el gran año platónico, el eterno retorno de Heráclito y de Nietzsche, la doctrina aristotélica averroísta de los eones, la teoría naturalista de la evolución en Polibio y Maquiavelo y todas las profecías

sobre futuras revoluciones y catástrofes, conforme a juegos de cifras.

Ultimamente se ha manifestado esta manera de pensar en la forma de una teoría biológica de las variaciones de la cultura, formulada por Spengler. Según la cual, a la manera de Averroes, surge del paisaje un alma, que anima toda la cultura de unas masas humanas y somete al cuerpo cultural entero a un proceso, determinado con rigor biológico, que lleva a las culturas a la madurez y al envejecimiento. En esta doctrina se reunen esquemas de la historia comparada, de la doctrina naturalista y evolucionista y de la doctrina sociológico-orgánica del Estado en una síntesis grandiosa. Pero el primero que ha suministrado una refundición realmente fructífera de la doctrina biológica de las variaciones de la cultura ha sido Max Scheler, que ha transformado la doctrina idealista-objetiva del fundamento cósmico (que es, al propio tiempo, vida total y espíritu total) en una ordenación gradual de los sistemas de los impulsos e instintos, conforme a una ley evolutiva de envejecimiento biológico. Sólo los factores reales constituídos por los instintos de la sangre y el sexo, el afán de poder y, finalmente, el instinto de alimento y logro, son los depositarios reales y las fuerzas impulsivas de la realidad cultural. De este modo, Scheler ha sustituído la antigua ley de los tres estados de los factores dominantes: religión, metafísica y ciencia, por el predominio de las potencias instintivas; y de su sucesión ha sacado los estadios de variación histórica, nativismo racial, politicismo y economismo. Ciertamente, de sus escritos hasta aquí publicados no se deduce aún claramente qué sea lo que determina el cambio en el predominio de los diversos factores instintivos. Atiénese al paralelismo entre el envejecimiento personal y el de los pueblos. No obstante, a pesar de la parcialidad de esta concepción, queda abierto, al menos, un camino que permite introducir críticamente regularidades naturales en la concepción de la cultura. En los últimos tiempos aparece la teoría naturalista de las variaciones en la cultura en la forma de una renovada *teoría de las generaciones,* tal como la sustentaron anteriormente Ranke, Dilthey, Ottokar Lorenz, Kralik y tal como la emplean ahora (particularmente desde las investigaciones de Wilhelm Pinder acerca de las generaciones en la historia del arte) Eduardo Wechssler en la historia de la literatura y Alfredo Lorenz en la historia de la música. Sostener que cada

treinta años surgen "afortunadas combinaciones de la Naturaleza", que dan de sí períodos particularmente productivos y con el empuje de los grupos juveniles rompen el tradicional estancamiento de la generación anterior, supone una interpretación naturalista de los períodos en la historia del arte; y tampoco puede suprimirse aquí la falsa inclusión de determinaciones naturales en la vida histórica, si no es convirtiendo en principio de explicación la vivencia relativamente unitaria de un grupo juvenil, en una situación total determinada, como lo ha intentado Dilthey y últimamente Mannheim. A estas doctrinas biológicas de las variaciones en la cultura pertenecen—en la filosofía de la cultura—las doctrinas mecanicistas de la psicología de las masas y del colectivismo, conforme a las cuales los desplazamientos cuantitativos de masas se consideran como el único o el decisivo fundamento de las revoluciones y variaciones en la cultura. También en el fondo de esta concepción hay una actitud naturalista, en cuanto que el mecanismo de las transformaciones en las relaciones de producción se considera como única causa de las oposiciones de clase y de las revoluciones resultantes.

Una posición intermedia entre las concepciones naturalistas e idealistas de la cultura adopta la concepción *teológico-histórica*, la cual, según la pura actitud predeterminista, asegura que sólo Dios determina las épocas de la historia, el encumbramiento y decadencia de los pueblos. Por cuanto excluye totalmente la colaboración del hombre, es esta doctrina también fatalista.

De tipo completamente distinto son las teorías idealistas. El *idealismo subjetivo* sólo conoce como autor decisivo de las variaciones en la historia del mundo la gran personalidad. Fundadores de cultura y legisladores imponen un nuevo orden con poder guerrero o espiritual o carismático. Esta concepción se atiene necesariamente a lo puntual, y no puede trazar ni retornos cíclicos ni una línea recta de ascenso o descenso.

Sólo *el idealismo objetivo*, que reconoce el imperio de conexiones espirituales en el mundo de lo histórico, ha de decidirse resueltamente en pro del progreso en línea recta, aceptando, a lo sumo, movimientos de parcial retroceso. Proclama el poder de las ideas, como frutos de los movimientos espirituales, que, finalmente, producen las variaciones en la cultura. También la utopía se coloca en esta actitud: proclama con sentido racionalista una única for-

ma de Estado justa, una única forma de economía justa, o, de modo pacifista, una única reforma de derecho internacional, como objetivo cultural hacia el cual se mueven la cultura y la historia. Por último, a este grupo pertenece la opinión pública, en cuanto que acepta una racionalidad predominante de la vida, racionalidad que, finalmente, acaba por imponer, en las crisis de la vida cultural, una nueva ordenación más racional.

La última forma posible de semejantes concepciones culturales ingenuas es la *teoría de las catástrofes*. Con sentido conservador, pone al comienzo de la historia la Edad de Oro y, a consecuencia del empeoramiento de las costumbres, ve las transformaciones presentes, juzgadas en un modo pesimista, como castigo para los estamentos pecadores o eliminación histórica de un pueblo vencido. Para ella, lo dado no es sino la visión de un descenso regular.

La concepción del mundo que hay en el fondo de todas estas ingenuas teorías sobre las variaciones culturales, es fácilmente perceptible. Es el *ethos* ingenuo, que juzga el estado social y ve indicada en él la línea de evolución seguida por el curso de la cultura. Para la filosofía de la cultura resulta de aquí la segunda regla metódica:

Las concepciones monistas de la historia dependen del ethos *social.*

Esta regla no requiere prueba alguna para las concepciones idealistas subjetivas y objetivas de la historia; ni tampoco para la teoría de la decadencia. Porque en ellas se ve claramente que lo que *debiera ser*—según la convicción moral ingenua no formulada todavía científicamente—se eleva al rango de criterio aplicable al curso histórico. Pero lo difícil es reconocer que también las concepciones fatalistas de la cultura dependen del *ethos* social. Mas también aquí la decisión que considera el curso natural de las cosas como consecuencia de los instintos del ser humano, se basa en la convicción moral de la impotencia que aqueja a las demandas espirituales y éticas, en la ineficacia de la moralidad libre y en el predominio del sistema de los instintos sobre los fines espirituales libres del hombre y de la cultura.

Por consiguiente, la regla metódica sólo sirve aquí para descubrir las fuentes de errores en las concepciones de la historia basadas en métodos monistas. Todas se fundan en una confusión del deber con el acontecer, o en una negación de la posibilidad de

la actividad cultural, una vez aceptado, con ánimo puramente naturalista, pasivo y pesimista, que el curso de la cultura está regido por instintos. El monismo metódico se manifiesta incapaz de abarcar el problema de la variación misma de la cultura, por cuanto que olvida siempre la oposición enantiológica entre las manifestaciones de la cultura. La determinación de la antinomia entre estado de cultura y variación de cultura, es, a su vez, dependiente del punto de vista que se considere como decisivo. Puede concebirse el movimiento cultural de un modo puramente *mecanicista*, como oposición entre *estática* y *dinámica*. Partiendo de aquí, ha desarrollado Jeremías Bentham su *Traité des sophismes politiques*, aun cuando sólo unilateralmente, con respecto a los sofismas del punto de vista estático autoritario. En la práctica de la vida parlamentaria, los conservadores impiden el progreso con sofismas, que, de un modo puramente formal, sin entrar en el fondo, rechazan todo avance motejándolo de innovación. A la inversa, desde el punto de vista puramente dinámico, todo lo positivo ha de ser rechazado como estancamiento, y entonces resulta también puramente sofística la crítica de la cultura. Otra oposición contradictoria es la señalada por G. Simmel con el nombre de *tragedia de la cultura*. Ya Herder la ha visto al tratar del concepto de tradición. Conforme a ella, la variación en la cultura descansa sobre la contraposición entre *cultura y vida*. La vida, como toda forma, encierra siempre en sí peligro de entumecimiento, que luego conduce a un orden nuevo merced a un nuevo brote de vida creadora. En lo moral, esta oposición se ha designado a menudo como la oposición entre *autoridad* y *libertad;* tras lo cual, naturalmente, sólo resta la posibilidad de tomar partido por uno u otro lado. Por consiguiente, es recomendable formular la antinomia como un conflicto entre la *moralidad* y *la ética*, porque, de este modo, ambos aspectos son reconocidos como exigencias morales. Naturalmente, la antinomia no ha de quedar reducida a la pura esfera ética. Las variaciones en la cultura alcanzan a todos los territorios de la cultura y son perceptibles, por de pronto, en los diversos territorios culturales y potencias vitales. La oposición existe siempre entre la forma dada y la innovación genial, entre la profesión y la vocación. En la esfera del Estado se produce una alteración de la constitución por quebrantamiento de la administración establecida con nuevas decisiones que corresponden a nuevas relaciones sociales de

oposición. En lo eclesiástico, la oposición se basa en las diferencias entre el *carisma* del cargo y el *pneuma*, y se manifiesta en alteraciones de la constitución eclesiástica o de la piedad. En la ciencia, la oposición se da entre la actividad escolástica y el espíritu libre creador, que ha de producir una alteración de los métodos. En el arte, el estilo dominante es quebrantado por el genio artístico, que produce la mutación de estilo. Finalmente, en la economía una organización económica es disuelta por nuevas invenciones de técnica u organización, hasta que se produce también aquí una alteración total de la constitución económica.

Así, pues, en todas las esferas de la cultura actúa constantemente la variación del estado de cosas, relativamente fijo, por innovaciones geniales; merced a estas transformaciones duraderas, graduales o explosivas, se realiza la *crítica práctica de la cultura*, para cuya comprensión es necesaria, ante todo, la delimitación de las épocas.

Quizá en esta variación duradera de la cultura pueda una investigación más progresiva determinar períodos menores, de menos fuerza expansiva y cuyo fundamento se halla en el cambio de las generaciones. De este modo, el problema de la generación adquiere un significado nuevo para la delimitación periódica de las variaciones en la cultura. Sólo una investigación empírica muy adelantada puede decidir si es posible reunir en grandes períodos varias generaciones de treinta años; por ejemplo, tres, en un período natural de un siglo, períodos que no necesitan coincidir con la cronología; y luego, tres o seis siglos, en épocas, como se ha sostenido constantemente hasta los últimos tiempos. Pero de antemano ha de formularse la objeción metódica de que, teniendo en cuenta el modo cómo se entrecruzan las generaciones, difícilmente será posible formar grandes secciones unitarias.

El problema propiamente dicho en la determinación de períodos, hállase justamente en la combinación de las variaciones de la cultura en las diversas esferas. ¿Cabe hallar una unidad de modificación en determinadas secciones? ¿En qué relación están la modificación del estilo con la modificación económica y las alteraciones de la constitución religiosa, política y científica, unas con otras? Justamente esto es lo que constituye la cuestión, hoy tan discutida, acerca del *estilo unitario de períodos enteros*, sin cuyo conocimiento no es posible una determinación filosófica de la uni-

dad cultural de una época. Aquí se encuentra el estímulo que invita a refugiarse en construcciones metafísicas, tales como el espíritu del pueblo, el alma de la cultura, el espíritu del mundo, el fondo del mundo, la vida total; todas las cuales encubren con una fórmula mística la evaporación concreta del problema de las épocas. La objeción general que cabe hacer a todas estas construcciones metafísicas es la de que no debe admitirse nunca una unidad trascendente cuando se puede hallar una unidad fenoménica. La contraprueba empírica consiste en que no puede demostrarse la existencia de ningún esquematismo de orden natural para la sucesión de los períodos; porque la combinación de las diversas tendencias conduce siempre a una transformación concreta peculiar de las épocas.

Por consiguiente, el problema de la delimitación de las épocas no puede resolverse de un modo evolucionista. Nuestro primer método, el de la investigación de autoridades, permite ya una delimitación concreta de las *épocas entre revolución y evolución*, entre las cuales reina una relativa publicidad conclusa de las autoridades. La investigación comienza ahora a averiguar sociológicamente hasta qué punto la transformación unitaria en las diversas esferas puede referirse a las oposiciones de la publicidad dominante. Lo único seguro es que, por este procedimiento, puede determinarse, al menos, una variación de la cultura: la del Estado. Ya Bodino ha reconocido que la teoría de las transformaciones de los Estados es entendida de un modo distinto por los políticos, los teólogos y los naturalistas; pero que, como es natural, ha de acertar el político. Desde que existe la genial teoría de Carlos Schmitt sobre la constitución, ya no cabe duda de esto. Se produce una variación de la cultura, cuando en una revolución política surge una nueva constitución como todo unitario, un Estado total de unidad y orden políticos, una forma de formas que se basa en una decisión política. El concepto positivo e histórico-concreto de constitución ha de comprenderse como una decisión de conjunto sobre la forma y manera de la unidad política. La decisión de conjunto encierra necesariamente dentro de sí una transacción entre escuela e Iglesia, porque la decisión política es tomada por hombres que, además de estar en la cultura política, están también en la religiosa y espiritual, y porque los representantes de otras potencias vitales, aparte del Estado, ejercen una influencia esencial sobre la resolución total.

Por consiguiente, la variación de la cultura se realiza, en primer lugar, como *decisión política*. Con esto queda establecido el primado de la construcción política de la historia, pues que la ordenación autoritaria de las potencias vitales es reconocida como política, como referente al sistema total de profesiones. El nuevo gobierno, sólo como representación de la totalidad, puede crear un Estado conjunto autoritario. Por consiguiente, ha de incluir dentro de sí la nueva constelación total de todas las fuerzas y los yacimientos de las mismas fuerzas. Los movimientos naturales de población, las modificaciones de las formas de producción económicas, los progresos de las formas de organización, los movimientos creadores en las diversas esferas de la cultura, contribuyen a determinar la nueva constitución, que es la *resultante de todas las fuerzas activas;* y, de este modo, sociológicamente, toda cultura concreta procede de una transacción. Su carácter histórico estriba justamente en la consideración otorgada a todos los estados de oposición y a todas las fuerzas concretas.

Pero la transformación de la cultura y la fijación de una nueva opinión pública no descansa exclusivamente en la decisión positiva. Ya sólo en lo estatal significa la autoridad consideración a los elementos de derecho político que integran la constitución. Desgraciadamente, en la teoría de la constitución de Carlos Schmitt, sólo se advierte la acción del concepto burgués del Estado de derecho, y, por ello, el carácter normativo de la constitución sólo se ve conforme al derecho natural burgués de los siglos XVIII y XIX. Pero hay también un concepto general del Estado de derecho; porque hay más derechos naturales que el derecho de la "Ilustración"; hay, sobre todo, el socialista, fundado exclusivamente en el valor del trabajo, y justamente este pensamiento de un derecho natural es el lugar por donde el espíritu puede atacar al proceso de transformación de la cultura. Ciertamente, siempre es una representación histórica concreta del espíritu objetivo la que realiza el ideal de la constitución y el sistema ideal de profesiones en la variación de la cultura. Pueden ser profetas, teólogos, jerarcas, filósofos, moralistas y políticos los que formulen el ideal del derecho natural; pero lo decisivo es siempre que frente al derecho positivo, hasta entonces vigente, y frente a la moralidad hasta entonces reinante, se presentan un *derecho absoluto* y una *ética absoluta.* Fuera racionalismo abstracto el querer que el hombre

se determinase por el conocimiento ético de los valores morales absolutos; pero es históricamente concreto el reconocer el papel del espíritu en las modificaciones de la cultura, por obra del puro sentimiento del derecho. Surge aquí el problema moral de la relación entre la política y la ética. La respuesta a la antinomia entre moralidad y ética, manifestada en el derecho positivo y en el natural, hállase en el pensamiento eterno de la justicia social. El concepto mismo de profesión contiene en sí la exigencia de complementación, la voluntad de ordenación en la obra total de la cultura, y, por eso, la demanda de justicia social es tan antigua como la diferenciación profesional. Ciertamente, una crítica de la cultura, que sea competente y exacta, depende de una ética social científica. El "derecho natural" ingenuo, unilateral, de las clases ascendentes, no hace más que disfrazar el verdadero derecho natural. Las concepciones ingenuas del *ethos* social y las concepciones ingenuas de la cultura, que le corresponden, han de purificarse por la determinación universal de la justicia social. Así, pues, frente a la autoridad positiva sólo puede alzarse la *libre autoridad de la competencia*. Con esto, la vocación filosófica del ético adquiere su lugar en el todo profesional, y desde que Platón ha proclamado esta sublime profesión real del filósofo, junto a la autoridad positiva, el pensamiento de la justicia social y del derecho natural universal, como norma de normas, no se ha perdido nunca. También la formulación la ha dado ya Platón, partiendo del pensamiento de la profesión: justicia social es, no sólo que cada cual tenga lo suyo, sino también que cada cual haga lo suyo. La profesión exige el sistema de las profesiones, y éste pide que cada cual pueda hacer lo suyo, que se produzca, por tanto, la realización de todas las disposiciones y sea alcanzada así la plena cultura.

La demanda ideal es en sí misma clara e inequívoca y no requiere interpretación alguna. Cierto que la plasmación concreta del ideal, que ha de establecer el sistema de las profesiones, condicionado por el tiempo, y la ordenación (condicionada también por el tiempo) de las potencias vitales, el derecho siempre nuevo, no escrito, la síntesis cultural histórica, es de la responsabilidad del director concreto, habida cuenta del tiempo y de la situación total. Nunca es posible más que la realización de las disposiciones existentes. Pero el pensamiento del servicio, en el concepto de pro-

fesión, como contrapeso de la voluntad de dominio, intentará siempre transformar el Estado de clases en una jerarquía de estamentos, determinar conforme a la ordenación absoluta de los valores la jerarquía de los estamentos y realizar en la paz y armonía de los estamentos y de los Estados el ideal de la plena cultura. El progreso de la cultura en sus variaciones y el destino de la cultura, dependen de la realización del ideal social: "el porvenir de la historia depende del *ethos,* no del *fatum*" (Spranger).

3. La investigación de la ideología.

Simultáneamente con la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura, ha aparecido en los tiempos modernos una forma de crítica de la cultura, a la que hoy se llama crítica de las ideologías. La palabra ideología designa aquellos prejuicios de clase que se forman involuntariamente con la estrechez de conciencia de una posición profesional o de clase; y no solamente las opiniones y prejuicios propios que tradicionalmente arraigan en la clase baja o en la alta, sino toda forma de pensamiento que vaya por regla general unida a una posición de clase. El matiz de limitación lo ha recibido la palabra ideología de Napoleón, que calificaba despectivamente de "ideólogos" a los representantes contemporáneos de la historia de las ideas francesas. La obra típica genial de esta dirección fué *De l'esprit,* de Helvecio (1758). Luego los representantes intelectuales de la clase obrera han criticado los prejuicios de clase de la burguesía, calificándolos de ideología, y han puesto en ridículo esa crítica, queriendo referir a la posición de clase todos los contenidos intelectuales, y proclamando que la superestructura espiritual depende totalmente de las circunstancias económicas de producción. Finalmente, con la crítica del marxismo se ha llegado al último escalón en la investigación de la ideología. La ideología de la clase obrera a su vez ha sido generalizada, y por economistas burgueses calificada de ideología de oprimidos (Max Weber). Finalmente, Werner Sombart y Max Scheler han investigado la regularidad general de los prejuicios de clase. Particularmente Max Scheler, en una "digresión" genial de su sociología del saber: "Las formas del saber y la sociedad", ha trazado

una teoría sociológica de las inclinaciones inconscientes que vienen condicionadas por la clase, y de las leyes formales por las cuales se constituyen los prejuicios y en que se descubren ya, aunque exagerándolas, la mayor parte de las regularidades existentes en esta esfera. Scheler rechaza decididamente el puro relativismo de clases. "Si no hubiese realmente en el espíritu humano ninguna instancia que pudiera elevarse por encima de las ideologías de clase y sus perspectivas de intereses, sería ilusión todo posible conocimiento de la verdad. Todo conocimiento sería entonces pura función del resultado a que llegase la lucha de clases... Por otra parte, es un hecho indudablemente cognoscible que la posición de clase determina en gran medida tanto el *ethos* como la manera de pensar..., aun cuando sólo en leyes de gran número de casos, pues en principio todo el mundo puede vencer los lazos que se derivan de su posición de clase." Ultimamente, Karl Mannheim ha desarrollado ampliamente esa "Digresión" de Scheler, contraponiendo a las distintas ideologías de clase una política científica objetiva. Pero, desgraciadamente, por una desdichada aplicación del concepto de utopía (que hace completamente relativo), anula de nuevo la universalidad de su punto de vista.

El método de investigación de los prejuicios es, sin duda, completamente nuevo; pero la cosa era ya clara para Platón, en su lucha con los sofistas, en la cual se supera también el relativismo del derecho positivo, se anula el derecho de clase de los más fuertes, justamente mediante el descubrimiento del derecho natural, de una ética y política objetivas, científicas. Y desde entonces la teoría clásica de toda política científica y de las incontables variedades en que se ofrece el derecho natural teológico y filosófico, conservador y revolucionario, ha sido que por encima de todos los intereses particulares había de hallarse un punto de vista objetivo, que representase a la generalidad, al bien común y a la obra común de las profesiones; y todas las utopías han tratado de convertir en absoluto e invariable este ideal de la justicia social.

Por otra parte, el método se ha ejercitado, aunque no con conciencia crítica, por la moderna historia de los historiadores, que, haciendo una crítica más elevada, no sólo buscan la verdad del historiador en su voluntad de verdad *consciente*, sino que, además, en su posición social de historiógrafo de corte, de partido o de adepto de alguna dirección política o teoría, procuran

ver supuestos inconscientes de valoración y decisión histórica.

Aquí hemos de intentar poner en claro y simplificar estos métodos prácticos y sistemáticos de la investigación de las ideologías, descubriendo los orígenes generales de los prejuicios de clase. Para ello es necesaria una *doble amplificación del concepto de ideología.* Ha de ser éste extendido primeramente a la actitud existencial de los representantes de las potencias vitales, tal como lo hemos intentado nosotros con nuestro primer método. Sólo entonces es posible una determinación de lo que sean la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura, de lo que significa la sociología como actitud cultural y de hasta qué punto la teología de la historia y la teoría del Estado son fragmentos de una inmediata intuición cultural. Sólo cuando la relatividad, la dependencia y referencia, sobre todo con la filosofía de la cultura y de la historia y con el sociologismo, respecto a una determinada posición total de la cultura, hayan sido reconocidas, cabe rechazar sus pretensiones a la validez absoluta y suprimir fundamentalmente aquel absolutismo paradójico, pseudometafísico, del relativismo, que amenaza con acabar con la filosofía misma. Ha de ampliarse, además, la investigación de las ideologías en el sentido de que la teoría del derecho natural clásica, platónica y aristotélico-tomística, la *crítica de la cultura* teorética, se incluya en la totalidad de la consideración, de modo que la filosofía y la ética comprendan su particular vocación cultural, superando así su disolución en el historicismo y el relativismo. Esto se ha intentado con nuestro segundo método, y con ello queda trazada al mismo tiempo provisionalmente la demarcación general de la filosofía de la cultura aquí propuesta.

Para descubrir el origen de los prejuicios de clase es menester volver a las oposiciones en el *concepto de profesión* y deducirlas de la estrechez de conciencia que va unida a la profesión. Toda profesión posee, por la exclusividad de su actuación activa o por su significación en el todo, una particular justificación moral. En esto estriba la posibilidad de una autojustificación moral y de una apariencia de derecho público, en el caso de no haber tenido bastante en cuenta las producciones y derechos de las demás profesiones. Se hace perceptible una última antinomia en la idea de profesión: la actividad profesional exclusiva y potenciada se ofrece en contraposición a la significación objetiva de la profesión

en el todo. Partiendo de aquí, siéntese la antinomia entre la dedicación activa y el movimiento propio de la historia y de la cultura. La contradicción entre la *voluntad* y el *destino* se manifiesta aun en la más simple actitud profesional. A esta situación originaria va ligada toda una serie de antinomias de cultura, que han de ser fijadas según diversas teorías. Primeramente, la que se da entre la actividad y un tradicionalismo, que establece como absolutas formas estancadas de la tradición, siendo, en cambio, para el activismo la resistencia a la forma fija el único momento creador de cultura. En la esfera jurídica tenemos la contradicción entre la clase dominante y las clases dominadas; la primera de las cuales se atiene a la necesidad e inquebrantabilidad del orden existente, mientras que las otras reclaman los derechos de la actividad en la lucha por la conquista de la libertad. Desde el punto de vista nacional, la antinomia aparece como *regimentalismo* de los pueblos románicos (Dilthey) y *servilismo* de la sumisión de los súbditos a la superioridad, en el antiguo régimen prusiano-alemán, entre los rusos y otros pueblos asiáticos, e incluso en todos los pobladores de las llanuras bajas (Montesquieu). Donde quiera la clase superior es conservadora y se encuentra en *posición defensiva,* siendo la clase inferior progresiva y hallándose colocada en *actitud ofensiva,* hasta que la clase encumbrada se coloca a su vez en posición defensiva, y la clase hasta entonces superior es empujada a la posición reaccionaria, con lo cual adquiere a su vez la conciencia de clase, de una clase sometida.

Las estructuraciones de la oposición entre la actividad y la pasividad pueden perseguirse en todos los factores de la cultura. Repítese la diferencia de las distintas concepciones de la historia en los distintos factores culturales. De los factores pasivos ha de destacarse el contraconcepto de depositario activo de cultura; y de la relación entre *depositarios de cultura* y *factores de cultura* nace la regularidad enantiológica, la contraposición de las concepciones de la cultura. La disposición para la acción no puede desarrollarse en el espacio vacío; depende del acontecer total y ha de sacar de sí misma y de los demás su justificación dentro de la obra conjunta. Las posibilidades de autorización que se ofrecen para la jefatura personal, la obra y la dirección, dependen de aquellos a quienes el destino ponga enfrente en la obra total de la cultura. De este modo encuéntranse frente a frente la *direc-*

ción y la providencia, el poder y la masa, la obra y el interés. Por causa de la estrechez profesional, los depositarios de cultura y los factores de cultura son aprehendidos y fijados unilateralmente. La dirección es previsión racional o previsión agraciada, carismática, que, a consecuencia de la incalculabilidad de los factores futuros, aparece como "previsión humana" y no puede ser nunca más que una adivinación irracional e intuitiva. Su descripción como "providencia" del espíritu finito humano, en analogía con la sabiduría infinita, absoluta, que calcula perfectamente todos los factores y movimientos, ha sido dada ya por Santo Tomás de Aquino. Fichte, en su *Teoría del Estado,* ha tomado el concepto de jefe en su genialidad y ha puesto la justificación de los jefes, la geniocracia, en dependencia de la visión genial del porvenir y de lo en cada caso necesario. Max Weber ha mostrado en muchas conexiones sociológicas el concepto de la jefatura carismática.

También el poder tiene que autorizarse a sí mismo. Se encuentra ya siempre frente a la masa, que es muy superior en poder; y logra su autoridad merced a la dirección viva, la legitimidad del poder heredado, o el consenso, la aclamación de la masa, que aprueba su plan particular. Finalmente, la obra es una forma de actividad que tiene que justificarse frente a los intereses divergentes por el éxito o la competencia. Todas estas formas de "dar autoridad" se derivan de la posición que la actividad ocupa en la obra total de la cultura y son—particularmente en estadios tempranos de cultura—de la mayor importancia para las ideologías, los prejuicios y pretensiones jurídicas de las clases dominantes.

Frente a la disposición para la acción, encontramos la *disposición pasiva para el servicio.* Esta puede por sí crear cultura, aunque la voluntad de servicio se coloca frente a la obra total de la cultura, vive la cultura como un destino y espera que, merced a la estructuración de las fuerzas en la obra total, acabe por llegarle a ella también su turno. Por consiguiente, sus concepciones culturales dependerán de una concepción singular del *tiempo* como factor activo en el proceso de cultura. Una concepción pasiva cultural de este género es la religiosa: la predestinación y omnipotencia de un señor trascendente determina los tiempos. Esto puede llegar hasta el *fatalismo teológico.* El contraconcepto activo de la predestinación, el pensamiento de la jefatura y dirección humanas, aparece aquí totalmente eliminado o como usurpación de

un poder que está destinado a hundirse. Otro contraconcepto del poder es la *masa*, que surge ante la minoría dominante como colectividad o mayoría. Por eso, el *fatalismo* colectivo espera del movimiento de la población la mutación de los tiempos y del destino, o confía en la significación de la mayoría frente a la minoría. Finalmente, frente a la obra colócase la pluralidad de los intereses, que también puede llegar hasta un *fatalismo económico* en las estructuraciones de intereses, particularmente por las alteraciones del proceso de producción, de tal modo que después de haber situado el destino en la Providencia y en la política, acaba por situársele en la economía.

En la concepción activa y pasiva de la cultura, actúa un *concepto social del tiempo*, muy particular. La vivencia cultural del tiempo constituye la última determinación de los prejuicios de clase. Para las concepciones pasivas de la cultura, la vivencia de los obstáculos profesionales hace surgir la vivencia del tiempo. Determinados grupos profesionales, viéndose apartados de la obra total cultural, adquieren justamente conciencia de su misión en la obra total y en el sistema de las profesiones; lo cual conduce al conocimiento de la oposición entre las clases. Percibida la insignificancia jurídica en el sistema público de las profesiones, enciéndese la lucha por la igualdad de derecho. El ideal de la igualdad de derechos o del predominio de una clase determinada sobre las demás, determina la visión del futuro, la utopía de clase y condiciona toda su *conciencia del tiempo*.

Las posibilidades por las cuales puede ser realizada esa visión del porvenir hállanse—en la concepción pasiva de la cultura—en manos del destino. Aquí caben particularmente las concepciones naturalistas del colectivismo, que cree en un desplazamiento natural de la población, y del materialismo económico, doctrina de una estructuración mecánica estática de los intereses en favor de una clase ascendente. De este modo la clase ascendente, por obra del destino natural o del proceso de producción, alcanzará finalmente la mayoría, y, por último, el dominio exclusivo. A su vez. la clase ascendente tiene su contrapeso en la "clase descendente" y en los grupos reaccionarios.

Sobre estas bases generales puede construirse la axiomática ideológica, la regularidad en los prejuicios de clase.

La *ideología de los oprimidos*, que Max Weber ha investigado,

hállase en particular relación con la creencia en la predestinación. Inclina al *mesianismo,* por cuanto un pueblo oprimido habrá de convertirse en pueblo dominante por intervención de la providencia, que determina el tiempo. El mesianismo político, cuando actúa en la política interior, conviértese en *quiliasmo* de una clase, si los signos del despuntar del reino milenario aparecen dados y si un profeta proclama su realización. El mesianismo político y el quiliasmo político pueden asumir múltiples formas, según la situación sociológica total; pero vienen siempre determinados como teología histórica e ideología de un pueblo oprimido o de una clase oprimida. Sólo el mesianismo religioso se libera fundamentalmente de la vinculación popular y estamental y se hace libre para proclamar el reino de Dios en nosotros, reino que en todo tiempo y por cualquier hombre puede ser realizado.

La ideología de las clases inferiores nace de la oposición social entre las culturas y del resentimiento contra la clase dominante. Permanece presa en el fatalismo, mientras el cambio cultural se espera que venga del movimiento de población y del movimiento económico; pero se convierte en activista, cuando el resentimiento de clase se transfigura en conciencia de clase y cuando la emancipación de la clase se propone como realizable mediante la lucha. El concepto de emancipación es el progreso decisivo que de la disposición al servicio (característica de la concepción pasiva de la cultura) llega a la voluntad activa de configuración, pero conservando siempre la dificultad de tener que contar, pese a su activismo, con la distribución de masas y de intereses.

La clase superior no es más que el concepto contrapuesto a la clase inferior. Su verdadera designación es "estamento". El concepto del estamento debe derivarse de la ordenación pública en que se ha plasmado el sistema de las profesiones. *Estamento es un grupo profesional que ocupa un lugar jurídicamente fijado en el sistema de las profesiones.* Esto se ve claramente en el concepto latino de la "ordo", el cual está tomado primordialmente de las siete o nueve "ordines" de la profesión sacerdotal, siendo luego trasladado a las "ordines" de los estamentos profanos. El idioma, que distingue por sí mismo los estamentos profesionales, les da al mismo tiempo reconocimiento y justificación pública, con la denominación de los estamentos en la *Notitia dignitatum.* Frente a este sentido del estamento, la clase no es más que un grupo pro-

fesional en el sistema de adquisición, grupo que ha de luchar para lograr su estamento jurídico en el sistema público de las profesiones.

Existen diferentes intentos para fijar la diferencia entre estamento y clase. Todos ellos están naturalmente condicionados por la concepción general que se tenga de la cultura. Si, por ejemplo, Scheler adscribe a su tercer período de evolución (el período económico) una pura sociedad de clases, con meras oposiciones de clases y no ya oposiciones de estamentos, como en el segundo período (político), ello obedece a la dirección del ideal utópico, que imagina una sociedad sin clases, y en donde toda oposición de estamentos y de clases esté anulada. Una concepción positivista de la cultura contará con la total supresión de la Iglesia y del Estado y representará una típica parcialidad en la teoría de los factores culturales. En cambio, una sociología conservadora mantendrá el ideal de que la ordenación positiva de los estamentos, con predominio de algunos estamentos, debe sustituirse por una jerarquía de estamentos en la cual la competencia profesional condicione diferencias de actuación y no de valoración. Pero es cuestión puramente terminológica la de preferir hablar de clase superior e inferior o, en cambio, directamente de estamento y clase.

Max Scheler, en su *Sociología del saber,* adscribe a la clase inferior una dirección de las estimaciones en el sentido del futuro, una consideración del "devenir", una concepción mecanicista del Universo, el realismo, el materialismo, la inducción, el empirismo, el pragmatismo, la visión optimista del futuro, la visión pesimista del pasado, un modo de pensar que busca las contradicciones y que adhiere a la teoría del medio ambiente; en cambio, adscribe a la clase superior el retrospectivismo estimativo, la consideración del ser, la contemplación teleológica del mundo, el idealismo, el espiritualismo, el saber *a priori* y el racionalismo, el intelectualismo, la visión pesimista del porvenir y la optimista del pasado, el pensamiento que busca la identidad y la mentalidad nativista.

Los *prejuicios de estamento* se producen por la creencia en la *validez eterna de las autoridades positivas.* La obligación impuesta a los estamentos de respetar las formas y fórmulas del círculo profesional, exagera la significación de los usos y tradiciones, hasta atribuirles una validez absoluta. Incluso dándose cuenta de la mera positividad de las ordenaciones estamentales, la disciplina

de partido obliga a mantener las concepciones de los estamentos. Aquí está la raíz de las guerras constitucionales y de religión; en ellas nadie ve más que el derecho positivo del propio partido, y nadie pasa del orden político al orden universal del todo. La relación con el tiempo está dada por la evidencia de la tradición, que convierte el pasado en fundamento del presente y considera sospechoso todo lo futuro, todo lo que ha de ser creado por grupos ajenos. La voluntad de obra y de acción se asienta en los órdenes existentes; por eso el presente es afirmado y considerado con optimismo y el porvenir se ofrece inseguro. En la sociología del saber se explica así la inclinación hacia la concepción orgánica del mundo y la metafísica del ser. Las probabilidades de conocimiento, que se dan en esta actitud, se dirigen principalmente hacia lo puramente espiritual, hacia el saber *a priori*, hacia el mundo de las ideas y el realismo de las ideas.

Los *prejuicios de clase* brotan, en cambio, del resentimiento y de la crítica de las clases y estamentos dominantes; nacen de la fe en la propia misión directiva. La pretensión de poder que manifiestan los grupos profesionales, aún no incluídos con plenitud de derechos en el sistema de las profesiones, dependerá del número mayor o creciente, y se deducirá de la prestación efectiva que aparezca particularmente fecunda para la obra total. Como la clase se encuentra en parte excluída del orden jurídico positivo, su conocimiento dirígese al *derecho natural revolucionario,* al derecho futuro, no escrito, que ha de ser expresión de una posición jurídica dinámica constantemente mudable. Por consiguiente, no se ha hallado aún en el presente la situación justa; el presente es juzgado de un modo pesimista y se cree que sólo el progreso hacia una nueva ordenación de las cosas producirá en el porvenir la verdadera posición jurídica. Con esto queda abierto el horizonte para los fenómenos de advenimiento en general. En lugar de las relaciones ordenadas de ser, investíganse las relaciones de oposición entre las fuerzas vivas, y así se explica la inclinación al pragmatismo y al nominalismo y la relación con la ciencia racional e inductiva.

Este tipo normal de los prejuicios de clase rige sólo para la clase ascendente. En el momento en que esta clase ha *llegado,* cuando su ascenso culmina en una revolución, merced a la cual ella misma se ha convertido también en estamento, cambian los

prejuicios, sin que por eso se equiparen éstos en seguida plenamente a los genuinos prejuicios de estamento. Los prejuicios de la clase que ha llegado, están determinados por la oposición frente a los estamentos privilegiados desposeídos y frente a la clase inmediata ascendente.

También los prejuicios de estamento se modifican del mismo modo, cuando una clase ha llegado por la revolución. Conviértense en prejuicios de la reacción. Los estamentos, antes dominantes, se encuentran ahora a su vez en la posición de una clase sometida y comienza entonces la crítica contra la clase victoriosa. la discusión de sus pretensiones de poder y la referencia a lo que los criticantes hacían cuando dominaban. Particularmente los métodos críticos empleados para trabajar la opinión pública se asimilan al tipo de la clase ascendente; lo único que no toma el estamento vencido es la fe en el progreso, predicando, por el contrario, el retroceso a los antiguos tiempos.

La determinación más concreta de los prejuicios de estamento y de clase se comprende, partiendo de la oposición determinada en que se encuentre el estamento o la clase. Las luchas estamentales entre el primero y segundo estamento (el eclesiástico y la nobleza territorial) aparecen al propio tiempo siempre como luchas entre la Iglesia y el Estado, particularmente en la cuestión de la jurisdicción eclesiástica y profana y de los privilegios a ella ligados. Pero ya en estas luchas estamentales puede intervenir una nueva fuerza: el estamento intelectual. Cierto que, por regla general, hállase el intelectual estrechamente ligado con la nobleza eclesiástica o con la seglar. Pero cuando, como en la filosofía griega sucede, los sabios alcanzan la independencia personal; cuando el individuo aislado y crítico ha roto los lazos positivos, jurídicos y morales, entonces hácese eficaz su *crítica de la cultura, basada en el derecho natural,* entonces se da la situación en la cual el espíritu interviene en la realidad cultural concreta. Los más importantes progresos espirituales del mundo occidental para la transformación de la cultura, se han logrado merced al estamento intelectual, ligado a los dos primeros. Pues estos estamentos tienen a su vez en su seno sus oposiciones sociales. La dirección tradicional, conforme al saber directivo y al saber redentor, entra en contraposición con un estamento intelectual, jurista o teológico, que hace competencia racional a la dirección tradicional y quebranta

los prejuicios estamentales, dejando libre espacio para la dirección genial y la previsión del porvenir. En este lugar de la sociología general de la cultura, la sociología del saber se divide en dos ramas, sociología de la religión y sociología del Estado, para describir procesos que para la cultura total tienen casi mayor importancia que el cambio general de la cultura por las oposiciones de las clases y estamentos. De todas estas consideraciones puede sacarse una tercera regla de la sociología de la cultura:

Las concepciones de la cultura basadas en el monismo metódico, dependen de la posición social.

Posición social ha de entenderse aquí en el sentido más amplio. No significa tan sólo la posición en un estamento o una clase determinados y la particular posición profesional. Ciertamente de ella podrá deducirse el fundamento más importante para la comprensión de todas las concepciones de la cultura, en cuanto que son formuladas personalmente. Es ésta la *ecuación social* de todas las concepciones de la cultura, que ha de ser denunciada como su primer defecto. Pero, además, el individuo puede salir de su estamento y optar por un estamento determinado o una clase determinada; hay, pues, que denunciar también la *ecuación personal* del intelectual, que, naturalmente, contiene la causa subjetiva del error, consistente en la unilateralidad característica, la diferencia, por ejemplo, entre que alguien viva la cultura como hombre de voluntad activa o como hombre de sentimiento pasivo. Asimismo, según esta regla, la *ecuación nacional* ha de considerarse también como una fuente de prejuicios. Las diferencias entre las concepciones culturales proceden también del carácter nacional y son otro medio importante para determinar las concepciones personales de la cultura. Las diferencias que existen entre el concepto francés de la civilización y el concepto alemán de la cultura han de ser referidas esencialmente a esta ecuación; y ya Robert von Mohl, en su *Historia y literatura de las ciencias del Estado*, ha observado muy sagazmente hasta qué punto las diferencias nacionales entre Inglaterra, Francia, Italia y Alemania, determinan unitariamente la totalidad de la concepción del Estado y de la literatura política de estos pueblos. Si, finalmente, denunciamos la *ecuación epocal* de las diversas concepciones de la cultura, nos referiremos también aquí a la primera regla de la sociología de la cultura. La determinada unidad de oposición en una época, deter-

mina la totalidad de sus métodos para ordenar jerárquicamente las autoridades y crea aquella unidad total del procedimiento metódico, para tiempos determinados, que permite trazar un corte metódico transversal en todas las evoluciones de la ciencia. Finalmente hay una *ecuación cultural* que es determinación más amplia de la ecuación social. También los círculos culturales mismos tienen un marcado carácter individual, por virtud del cual la cultura griega puede designarse como predominantemente estético-intelectualista, la india, como metafísica, y la china, como político-moral. Todas las ecuaciones reunidas forman la *constitución social de un pensador.* Merced a ella es investigable la individualidad concreta de los filósofos de la cultura y la enorme riqueza en las concepciones de la cultura puede ordenarse tipológicamente. Con el descubrimiento de los prejuicios, como fuentes de error, deben suprimirse las contradicciones radicales entre las concepciones de la cultura y pierde su agudeza el relativismo de las concepciones culturales, aun cuando la tarea de llegar a una concepción positiva universal de la cultura parezca heroica y sobrehumana después de ese viaje de navegación por el mar de las relatividades.

4. El estudio comparativo de la cultura.

Los tres métodos hasta aquí enumerados tratan de comprender la cultura partiendo de su propia *conciencia;* pertenecen a la ciencia de la cultura y del espíritu. En el siglo pasado se quería aprehender *el ser* de la cultura misma, en lo posible biológicamente, a la manera de las ciencias naturales y, en el mejor caso, con métodos de ciencias del espíritu demasiado análogos a los empleados por las ciencias naturales. La claridad metódica a que hemos llegado debe aplicarse también al último método de filosofía de la cultura: a la comparación entre las dos culturas.

Este cuarto método es el más antiguo, pues comienza ya en el alto Renacimiento, sobre todo, con el famoso *Methodus,* de Juan Bodino, donde se investiga ya la vida de las formas políticas y sus condiciones climáticas y se hace historia de la religión. Pero sólo desde la época de la Ilustración, desde que el individuo se separa conscientemente del Estado positivo y de la religión positiva; sólo

desde que los intelectuales abandonan la tradición cristiana occidental, se convierte en objetivo fundamental la consideración planetaria de la historia del mundo. Ahora, la historia natural de las culturas, la totalidad de los fenómenos históricos de cultura, las individualizaciones de la civilización natural, racional, son el tema de una comprensión comparada de la cultura. *L'empire de la coutume... répand la variété sur la scène de l'univers. La nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables. Ainsi le fond est partout le même, et la culture produit des fruits divers.* (Voltaire, *Essay sur les moeurs,* cap. 97. La palabra *culture* se emplea aquí, al mismo tiempo, literal y figuradamente.) Sólo esta conciencia universal de la historia del mundo ha producido las disciplinas particulares de la historia comparada de las religiones, la historia del derecho, la historia de la etnología, el arte y la literatura, que han reunido, tras largo trabajo, el material, del cual sacaron a fines del siglo pasado, particularmente los sintéticos alemanes Lamprecht, Breysig, Max Weber, Spengler, una comparación entre los cuerpos mismos de cultura.

Las ciencias de la cultura, que están orientadas por la anatomía comparada y por la historia de la evolución de las especies animales, trabajando con construcciones (por decirlo así) de evolución teleológica, y la sociología que trabaja igualmente con comparaciones biológicas, nos han proporcionado el gran cuadro de la historia del mundo, que abarca las culturas como grandes cuerpos históricos colocados entre la nación y la Humanidad. Sólo el conocimiento fisiognómico de estas distintas culturas superiores completa el concepto objetivo de la cultura. Hay todavía, por encima de las culturas de las naciones, grandes unidades, fundadas, sobre todo, por las religiones cosmopolitas supernacionales y que abarcan sistemas enteros de Estados. Sólo la visión de estos cuerpos culturales comparables, posibilita una sociología concreta de la cultura, tan pronto como podemos desprendernos del esquematismo de las construcciones de la evolución.

La gloria de haber trazado este nuevo cuadro de la cultura, con radical consecuencia naturalista y con todo el aparato metafísico que se refiere a las almas de las culturas y a los esquemas de evolución biológica, corresponde a Oswald Spengler. Pero a la filosofía crítica de la cultura lo que le importa es investigar (sin metafísicas baratas, que resuelvan de un golpe todas las cuestiones) el verdade-

ro carácter de la unidad cultural; no dejar que la zona de la cultura se hunda en la Naturaleza; limpiar sus métodos de categorías biológicas, y no olvidar que sobre la distinción entre los cuerpos culturales está el curso histórico de su trabajo en común. Importa, al mismo tiempo, evitar la arrogancia ingenua de la cultura superior frente a las culturas bárbaras y una barbarización de la propia cultura por la equiparación de todas las culturas.

El cuadro unitario de la historia universal y la realidad de la comunidad de las culturas superiores en su labor, es aún mayor que la pluralidad abigarrada de las almas culturales. Dos cuestiones, que poseen decisiva importancia para el derecho positivo y la cultura jurídica científica, para la voluntad de cultura creadora y para la crítica teórica de la cultura, se relacionan con esta cuestión de rango. ¿Hay una religión absoluta, un derecho absoluto, un arte absoluto, una ordenación absoluta de la economía, aun cuando no haya o no haya todavía una cultura mundial absoluta, como pública comunidad de labor? ¿Hay ante la conciencia crítica un derecho de primogenitura para nuestra cultura occidental y su religión, para su imperio y derecho, para su ciencia y arte? Ambas cuestiones se contestarán afirmativamente al final. Ahora, frente a la pluralidad de culturas, sólo ha de acentuarse el derecho de las líneas entrecruzadas, la supercultural y supernacional significación de las potencias vitales. Junto a esta unidad de las potencias vitales han de trazarse luego particularmente las diversas unidades de cultura, que suministran la medida para el estudio comparativo de la cultura.

Sobre todo, la *ciencia*, la cultura de la Ilustración, es casi una; es la ciencia antigua y occidental, junto a las otras dos semi-ciencias de la India y la China. Estas dos semi-ciencias bastan ciertamente para rechazar definitivamente el reiterado intento de algunos historiadores, que, conforme a su método específico, quieren derivar toda la cultura espiritual de un origen histórico. El camino de la ciencia que, procedente de Egipto y Babilonia pasa por Grecia y Roma, luego por el cristianismo, la Siria y la Arabia, hasta llegar a la escolástica y al Renacimiento y que de la universidad medieval se une con la actual, es de una unilateralidad imponente, pese a todas las refracciones culturales que el rayo de luz científico haya sufrido. Ciertamente, no puede llegarse al sistema natural

de la ciencia tan fácilmente como creía la Ilustración en su arrebato racionalista; pero ese sistema es recognoscible para nosotros después del relativismo y en un plano superior. La acumulación de los resultados positivos camina en acompasado progreso, y su consecuencia práctica principal, la técnica como ciencia aplicada, ha logrado tal éxito mundial que, con la difusión planetaria de nuestra civilización y economía, las otras semi-ciencias desaparecerán en breve totalmente. Una civilización mundial industrial unitaria es posible; más aún, en el fondo, está ya decidida y, con ella, la creación de un derecho mundial económico.

También la evolución de la *cultura jurídica* es única junto a otras muchas semi-culturas jurídicas. Una vez más ha sido la combinación de la ciencia con el derecho, de la teoría griega del derecho natural con el derecho romano positivo, la que ha convertido éste en el derecho histórico mundial, haciendo que la evolución racional del derecho occidental asuma el puesto directivo. Ciertamente, el derecho positivo está estrechamente ligado con el elemento público nacional concreto. Sin embargo, el cuarto imperio mundial, el Sacro Romano Imperio Germánico, ha sido la unidad positiva de la cultura política en toda la cristiandad, hasta que comienza la crisis en el sistema europeo de los Estados, en el siglo XVI. Entre los atributos de la conciencia jurídica figura el querer ser *imperium sine fine*, un imperio sin límites. Esta es la concepción natural del Estado que posee un imperio de cultura; ésta es su vocación para el ejercicio de una misión universal.

La unidad del *reino de Dios*—desde que Daniel contrapuso a su visión del hundimiento de los cuatro imperios mundiales el reino eterno del Mesías—es un único imperio universal para la teología de la historia. La cuestión acerca del derecho de la revelación positiva cristiana no es de este lugar; pero la fe en la misión universal que para todos los pueblos tiene la religión cristiana supernacional, ha de exponerse en su significación cultural para la concepción de la unidad del género humano, de un orden religioso absoluto y único para el mundo entero, de la unidad del orden temporal del reino de Dios, desde Adán hasta el juicio final.

Con esto quedan ya establecidas varias *unidades culturales:* la unidad de una cultura espiritual universal y la unidad positiva de una única cultura mundial religiosa y jurídica. Pero todavía más importante para nuestro fin de la comparación entre culturas es la

idea de una *cultura ideal* unitaria, nacional o cosmopolita, y de un *tipo medio empírico* de la cultura popular.

La creencia en el valor absoluto de las grandes potencias vitales: religión e imperio, ciencia y economía, lleva implícito, al propio tiempo, la voluntad cultural de hacer realmente único su poder. El despertar de la conciencia de su misión y validez universales en las potencias positivas vitales es su primera adhesión a un concepto universal de la cultura. La creación del concepto teorético de cultura en la Ilustración, no es una excepción a esta regla, como no lo es tampoco la creencia en la misión universal del socialismo.

La dialéctica de la *unidad de la cultura,* que se encuentra ya escindida estamentalmente por la fe en las diversas instituciones, como asimismo la *pluralidad de las culturas positivas,* ponen de manifiesto su variado sentido ideológico, revolucionario y científico. Es un caso especial de la lucha entre derecho natural y positivo, entre crítica de la cultura y fe ingenua en la cultura, entre la actitud filosófico-universal y la histórico-particular, entre la voluntad cultural activa y la contemplación pasiva de las muchas culturas relativas. El monismo metódico ingenuo, que mantiene la creencia estamental en una determinada potencia vital es, además, la característica de épocas individualistas, desvinculadas. Sólo en las épocas que se someten a vínculos surge de nuevo la idea de una ordenación jerárquica de las potencias vitales y estamentos. Unicamente el reconocimiento de la comunidad de labor necesaria entre las instituciones y las naciones crea el plano superior, en el cual se hace posible una filosofía de la cultura con derecho natural y positivo al mismo tiempo, un ideal de la verdadera cultura unitaria nacional y mundial y el reconocimiento de la aproximación y desviación en que se hallan con respecto a esa idea las culturas concretas. La comparación entre las culturas exige un tipo ideal de cultura, que no se halla realizado plenamente en ninguna parte, aun cuando todas las religiones e imperios deben creerse tales y el Renacimiento pudo incluso creer que ese ideal estuvo encarnado en una cultura ajena. Pero la utopía ha de situar siempre en alguna parte y en algún tiempo ese tercer reino, ese país desconocido.

El ideal de la cultura unitaria puede ser conocido constructivamente; *el tipo medio* de la cultura ha de ser, en cambio, determinado empíricamente. Las dificultades para la comparación empírica entre las culturas son, sin duda, inmensas en los dos aspectos

de la comprensión del sentido y de la acumulación del material.

Los supuestos personales para ello son: el don de penetrar simpáticamente en los demás, unido a la sagacidad crítica, la libertad respecto de todas las posibles parcialidades de carácter, la posesión, al propio tiempo, de capacidad para reaccionar ante todo y la visión de las grandes líneas juntamente con la devoción hacia lo pequeño. Las dificultades que plantea la materia son igualmente grandes. Si bien para la ciencia de la cultura son importantes, sobre todo, los monumentos públicos, el principal obstáculo está en que la tradición no es completa o, al menos, accesible, a pesar de los doscientos años de florecimiento de las ciencias de la cultura y de las numerosas colecciones de monumentos. La superposición de las capas culturales, el modo cómo se estructura lo joven sobre lo viejo, dificulta casi siempre la determinación gradual del origen propiamente dicho de los monumentos. Esquemas de evolución equivocados falsean las colecciones mismas de material. La cuestión de lo que en una cultura es genuino y lo que es recibido, resulta siempre particularmente difícil de resolver, como también la cuestión de qué sea lo que sólo se produce una vez y qué lo que acontece conforme a ley sociológica. ¿Qué, en cada caso, es típico, qué personal, estamental, temporal? Toda una serie de métodos de alta crítica sirven para resolver estas cuestiones; pero la resignación ante la abundancia inagotable de las tareas es harto comprensible. Además, las soluciones geniales violentas debilitan el gusto por el trabajo serio. Sólo el sentimiento de lo insoportable que es refugiarse en el historicismo y relativismo, sólo las posibilidades que surgen de conocimientos críticos, conducirán, no obstante, a un éxito seguro en el estudio comparativo de la cultura.

Teniendo en cuenta esta situación difícil, la claridad sobre los principios para el estudio comparativo de la cultura tiene particular importancia. Una vez conocidos los cuatro grandes esquemas de la concepción ingenua de la historia, el ascenso y el descenso, el ciclo y la combinación de estas tres formas de movimiento, la ciencia de la cultura ha de buscar un esquema empírico de la evolución de la cultura. Aristóteles ha sido el primero que lo ha hecho conscientemente, contraponiendo a la construcción ideal platónica del mejor Estado una tipología de las formas de constitución, basada en 156 constituciones. Creyó poder determinar un

ciclo de formas políticas, que luego, a través de Polibio, Maquiavelo y Bodino, hasta Montesquieu, ha sido una de las grandes leyes de la ciencia de la cultura. Pero detrás del empirismo de Aristóteles estaba ya la metafísica naturalista del eterno retorno, que atribuye también a la cultura su *eon*, su vida limitada de seis mil años en el eterno retorno de las mismas constelaciones estelares. Esta es una recaída en la eternización y, por tanto, idealización del tipo biológico medio.

Cuando no puede darse un estudio comparativo de la cultura, el camino más corto para el método crítico es la investigación de la *regularidad en el curso de las culturas*, con un análisis crítico de las concepciones del Universo. Una ojeada lo más condensada posible sobre las supuestas leyes de la cultura hace visibles en seguida una serie de regularidades en las concepciones culturales y permite por este rodeo una comprensión de las regularidades de la cultura misma.

Según Platón, hay un tipo ideal en la unidad de cultura nacional, hay un orden jurídico-natural del pueblo. Un proceso de decadencia moral lleva a la catástrofe del tribunal político y cósmico. El restablecimiento del orden natural, en el porvenir, acontece por el rey filósofo, el político ético.

Para Aristóteles hay un tipo medio empírico en los períodos de cultura. El proceso biológico de diferenciación de las profesiones trae consigo un ascenso hasta la cultura filosófica del espíritu. El eterno retorno del tipo medio es su eterna necesidad por ley natural.

Para Posidonio hay un tipo medio de cultura del pueblo. El curso de la cultura es un proceso paralelo de la προκοπη *(procope)* y διαστροφη *(diastrofe)*, del progreso y del descenso al propio tiempo. El restablecimiento del Estado ideal originario acontece mediante nuevos héroes culturales.

Para Virgilio hay una determinación eterna del reino de la justicia, los *Saturnia regna*. El curso de la cultura es una perturbación por las guerras civiles y las guerras entre pueblos. En el presente comienza la perfección del reino restaurado.

Según los *profetas judíos*, hay un tipo religioso ideal de la cultura nacional unitaria, la Jerusalén superior. La decadencia moral de los reinos medios trae consigo el castigo divino sobre ellos. La restauración del propio pueblo en el porvenir se hace por el Mesías nacional.

Según *los Sinópticos*, el reino de Dios es el tipo universal de un único reino temporal. Se desarrolla un proceso moral, bajo el juicio constante sobre aquellos pueblos que rehusan adherirse hasta el juicio final sobre todos. El establecimiento de una alianza eterna universal ha ocurrido ya en el presente.

Para San Agustín, domina un reino de Dios en universalidad temporal. El curso de la cultura es un proceso paralelo al ascenso del reino de Dios y al descenso del reino terrenal. También para él hay un tipo terrenal ideal de la cultura nacional unitaria.

Según Kant, el tipo ideal de la cultura cosmopolita unitaria está en el porvenir. El curso de la cultura se realiza por el ascenso moral como proceso de diferenciación de los Estados-pueblos. El objetivo del orden natural, la paz perpetua, sólo aproximadamente se consigue.

Para Rousseau, el ideal de la cultura unitaria poética está en sus comienzos. El curso de la cultura es un descenso hacia la civilización. El restablecimiento de la cultura es posible por la renovación de la cultura ideal del pueblo.

Para Vico, Spengler, Scheler, repítese en círculo el tipo medio de la cultura. El curso de la cultura es un descenso de la fuerza religiosa, poética y moral hasta la catástrofe. El nuevo ascenso sólo es posible por nuevos pueblos y nueva sangre.

Para Turgot, Saint-Simon, Comte, hay un tipo medio en el curso circular de la cultura. El curso de la cultura es un ascenso de la época religiosa a la científica, pasando por la metafísica. La última evolución de la cultura conduce a la organización ideal del mundo.

La formulación (intencionalmente análoga) de estas leyes de cultura más importantes, permite fácilmente deducir la concepción del Universo, que está a la base de su legislación *para* el curso de la cultura, no *del* curso de la cultura: el idealismo subjetivo y objetivo, el naturalismo o realismo, el optimismo o pesimismo emocional. Pero se ven aún más cosas. El núcleo de toda concepción de la cultura es la *relación entre el tiempo y la eternidad,* entre el curso temporal de la cultura y el orden jurídico eterno; pues la sanción moral del orden público para todas las instituciones ha de ser absoluta, porque sólo pueden pedir por un derecho eterno, escrito o no escrito, la obligación incondicional de las voluntades de cultura. Según esto, los períodos de la historia brotan

todos de un orden intemporal del mundo, que le parece al hombre justo, conforme a la Naturaleza, o desembocan en una visión correspondiente del porvenir. El camino conduce del paraíso y la edad de oro, por la caída y la catástrofe, otra vez al paraíso; de la *conditio* sobre la *deformatio* a la *reformatio;* o del estado originario, por el ascenso, a la perfección final eterna. De esta manera, la historia real entera puede convertirse en mera prehistoria de la verdadera sociedad intemporal. Sólo los contenidos de la edad de oro cambian, según los estamentos que la proclamen; son la perfecta santidad de todos los fieles o la plena libertad de todos los ciudadanos, la sabiduría de todos los justos o la posible dicha de todos los hombres. La valoración de la cultura real puede ser de oposición y pesimista, en cuyo caso se anuncia la decadencia; o puede ser optimista, y en este caso se anuncia la aproximación a un estado ideal. El movimiento de la cultura puede estar dirigido por Dios, por el destino o por diferentes jefes, y la resistencia del adversario puede obstaculizarlo, pero nunca suprimirlo por entero. Por consiguiente, la dominación sociológica cultural de los estamentos institucionales determina la posición fundamental en las concepciones de la cultura: teología de la historia o doctrina del imperio, filosofía de la historia o sociología. Para discernir las leyes de cultura afirmadas, hay que tener en cuenta ante todo la contraposición entre el tipo ideal, la unidad de cultura nacional o mundial y el tipo medio empírico.

La aplicación de las leyes puede partir de la afirmación del *ascenso y caída conjuntos.* Se funda en la creencia de ser posible la perfección y en la preocupación por el sostenimiento de la cultura. La lucha eterna entre el sentido comunal y el egoísmo, entre la comunidad y la personalidad, se manifiesta prácticamente como una *consecuencia* de las épocas vinculadas y desvinculadas y teóricamente como la *alternativa de universalismo e individualismo.* Las épocas creyentes, morales y públicamente vinculadas, son fuertes; las incrédulas, egoístas y escindidas, son débiles y están en peligro. Sólo la estrecha vinculación del individuo permite un desplazamiento completo de la voluntad y una colaboración de los estamentos en la obra común. Las luchas entre los estamentos potencian sin duda el desarrollo de la cultura en una dirección; pero dañan a la comunidad de labor y a la fuerza del todo. Mas el sentido de la comunidad y el egoísmo coexisten en todas las épocas;

cada uno de ellos tiene determinadas tendencias centrípetas y centrífugas, y lo que importa justamente para la comprensión crítica de la cultura concreta es abarcar la constelación de las fuerzas centrípetas y sus resultantes, para conocer la unidad específica de la época, la constitución de los estamentos totales y el orden de las autoridades públicas.

Así, pues, la primera regla en el estudio comparado de la cultura es el *ritmo entre las épocas vinculadas y no vinculadas.* La vinculación puede ser de naturaleza predominantemente religiosa o popular, militar o financiera, siendo siempre lo decisivo la constelación determinada de las fuerzas unitarias. Esto justifica el hablar metafóricamente de una descripción mecánica del todo cultural, pues en el orden autoritario se reunen en el todo personalidades libres y estamentos. Por eso las oposiciones se dan esencialmente en toda unidad cultural; pero mientras pueden ligar las épocas fuertes en un *status,* en cambio, las épocas desvinculadas se caracterizan por la contraposición de fuerzas nacionales y estamentales. En la oposición constante de los pueblos, estamentos y clases, en el carácter de compromiso que tiene toda constitución, encuéntrase al mismo tiempo la razón de por qué la transformación de la cultura puede describirse conforme al esquema de tesis, antítesis, síntesis. Dado que también una época vinculada tiene en sí las antítesis de oposiciones no resueltas, y que ninguna trae la justicia social acabada, porque en cada una de ellas el sentido comunal originario queda debilitado por la tarea ya realizada, por la menor presión de la necesidad, por la diferenciación de las personalidades, resulta que le sigue una nueva base de cultura con el individualismo de los particulares, de los estamentos y de los pueblos. Así la cultura, en su esencia, es para el espíritu finito siempre concreta e histórico-individual; sólo el individuo puede en cada caso tener en sí, receptivamente, el reino de Dios y la cultura plena correspondiente (1).

Considerada desde el punto de vista de la necesidad cultural del sentido comunal y de la vinculación autoritaria de la voluntad, la individualización aparece como nociva para la cultura objetiva; pero considerada desde el punto de vista de la cultura per-

(1) Karl Joel ha intentado una filosofía rítmica de la historia, provista de un material inmenso, pero ateniéndose demasiado estrictamente a los límites de los siglos.

sonal, aparece como un valor, como el sentido propiamente dicho de la cultura, en cuanto que la libertad de todos puede ser considerada como valor último, lo mismo que la cultura objetiva. Por consiguiente, tan pronto como la libertad es pensada como libertad religiosa y ética, dentro de un orden querido por sí mismo, desaparece el miedo a la ecuación autoritaria: la individualización resulta egoísmo, y con ello surge la apariencia de decadencia en la cultura moral, con la dirección autoritaria que desaparece, y una civilización "destructora", con la creciente individualización. Abstractamente podría hablarse de una suma de cultura que permanece igual, pero unas veces más objetiva y otras veces más personal.

De todos modos, detrás de los mitos de casi todos los pueblos, desde Platón y Posidonio, San Agustín e Ibn Jaldun hasta Vico y Scheler, en los que se afirma siempre de nuevo la decadencia de la cultura, ha de haber una observación que acierte con algún hecho real y posiblemente incluso varias. Evidentemente la sustitución de la severa vinculación tradicional por una nueva autovinculación autónoma, no se consigue nunca por entero. Téngase en cuenta que los supuestos de su pleno funcionamiento no son nunca enteramente realizables: percepción general por los estamentos individualizados de las necesidades y sacrificios de la vida común, disposición general para esta comprensión y educación eficaz para ella, prescindiendo totalmente de una benevolencia general. Aquí se encuentra la raíz de los errores liberales y el punto de arranque para descubrir sus sofismas, como para medir la libertad subjetiva pública. El aprovechamiento del poder en favor de la sociedad dominante hace surgir el momento que excita la individualización. Las circunstancias mismas van más allá del *status quo* en que se fundamenta. Este es el conflicto eterno entre el derecho escrito y el no escrito, entre las instituciones rígidas y el desarrollo de la vida. La sustitución de las formas de vida y estados de derecho, que no se acomodan ya a las necesidades, suele hacerse en épocas de crisis, y sólo la necesidad induce a directores y a masas a realizar una nueva ordenación.

De aquí resulta una segunda regla esquemática para la comparación de las culturas: *al descenso gradual de la autoridad de las instituciones corresponde paralelamente el ascenso de la individualización de los diversos estamentos.*

La regla contiene toda la tragedia de la cultura objetiva por la amenaza que se deriva para ella de la propia cultura personal ascendente. La decadencia efectiva de tantas culturas suministra el material que ilustra la regla. Conforme al esquema, cuando se ha llegado a la individualización del último estamento, sólo puede venir o la dominación violenta o la sumisión a un poder extranjero; o la salud viene por la "republicación", es decir, el proceso que de nuevo convierte la religión en cosa pública, como sucedió en el cristianismo primitivo, y evidentemente también en el budismo superior de la India y la China. De todos modos, la decadencia de la cultura no significa la pérdida de sus bienes culturales racionalizados, que, como habilidades tradicionales, pasan, con el antiguo pueblo culto, a la nueva comunidad cultural. Esto rige particularmente para la ciencia y la técnica. De suerte que, pese a las decadencias de cultura, el *ascenso lento de la civilización* constituye una tercera regla de cultura.

Si la ética positiva, la investigación de las costumbres y los vínculos morales públicos de las comunidades en los diversos grados de evolución no estuvieran todavía en sus comienzos, cabría determinar con mayor precisión una *sucesión seriada en las épocas por que pasa la cultura media.* El cambio de las instituciones y constituciones directivas, que en forma de fundaciones de imperios, de imperios antiguos, medios y nuevos, de sucesión de dinastías, destaca ante la mirada del historiador, como cumbres en el desenvolvimiento universal de las fuerzas, sobre los valles y depresiones de los períodos intermedios en la corriente del acontecer, no es la obra del acaso, que determina la historia de las guerras. Todas las concepciones del Universo han tratado de descubrir las leyes de esas series, y todas las ideologías quieren prescribírselas. Sólo el estudio crítico no hace verdaderos progresos. Como se trata de un tipo, de un esquema precisamente interesante por sus variaciones concretas, se cree harto fácilmente que es una construcción arbitraria como las construcciones evolutivas objetivo-idealistas y biológicas del problema, que han desacreditado el procedimiento. Aunque el curso regular de la cultura no este fundamentado en la *unidad metafísica* de un espíritu popular o en un alma de la cultura, puede dominar en esta esfera una *regularidad social-psicológica.* Esta regularidad se halla en la serie de las autoridades, en la sucesión de la obligación pública de con-

tribuir a la obra total de la cultura, que se reputa siempre por absoluta, en la sanción moral variable impuesta a los estamentos y profesiones.

Primeramente, sobre la imagen familiar, patriarcal y matriarcal se eleva el *Dios nacional*, como autoridad popular y jurídica. La fundamentación de la autoridad pública acontece por alianza política y religiosa de las tribus. Sobre Isis y Osiris se alza Horus. La sanción del orden moral pasa de la organización familiar, basada en lazos de sangre, a la organización estatal y al dios de la alianza, que garantiza el cumplimiento del deber y la salvación. El rey guerrero y el fundador de religiones toman sobre sí, en la mayoría de los casos en unión personal, la responsabilidad de los destinos de la alianza y a cambio de ello exigen y sostienen la sumisión incondicionada a la nueva ley de la alianza.

La diferenciación entre los miembros de la alianza originariamente iguales, produce la *primera individualización aristocrática*, la aristocracia feudal hereditaria. La dependencia en que se halla el elemento directivo de la alianza respecto de los compañeros encumbrados amenaza ya quebrantar su autoridad universal.

Así el *poder real* tiene que fundamentarse de nuevo con los estamentos oficiales de él dependientes: la nobleza ministerial y un sacerdocio oficial. El Dios de la alianza ha de elevarse al rango de rey jurídico supramundano, que dispone recompensa y castigo para todos, ya que no aquí, al menos en el más allá. Para el ulterior desarrollo de la cultura es decisivo resolver quién haya de ser el representante carismático oficial en la revelación de la voluntad divina, si el sumo sacerdote o el rey mismo, si el sacerdocio oficial o la nobleza oficial, el canon del derecho sacerdotal o los edictos del rey-dios. En los conflictos de competencia entre los dos primeros estamentos adquiere ya importancia política el Estado-ciudad. Puede ahora llegarse a la unidad personal, como sucede en los reyes-dioses orientales, en el *rex sacrorum*, en los califas y en el papismo cesáreo; o no se pasa de la oposición entre la realeza y el sumo sacerdocio, como sucede en Samuel y Saúl, Constantino y Silvestre, Gregorio VII y Enrique IV.

El pensamiento del Dios supraterrestre es seguido por la individualización religiosa mediante la creencia personal en la inmortalidad como dogma que sanciona la moral entera o mediante el ahondamiento místico y ascético en la creencia en la inmortali-

dad (religión de Osiris, orfismo, taoísmo, upanishadas, los profetas judíos, Dionisio Areopagita, y los monjes, San Francisco, la mística alemana y la Reforma). Con esto la religión pierde justamente en sus partidarios más activos el poder de vinculación pública y sufre una crisis de diferenciación de las confesiones, desde el arrianismo hasta el protestantismo. Tiene ahora particular importancia el saber hasta qué punto con la religión se individualizan las ciudades y la burguesía.

La *tercera época* vinculada es un producto artificial político Utilizando unas contra otras las oposiciones religiosas y estamentales, el gobierno adquiere una técnica propia de predominio y dirección y puede elevarse al rango de *absolutismo político,* sin vinculación moral. El derecho racional se convierte en autoridad legal Pero la pura razón de Estado llega a ser la raíz sociológica del derecho profano escrito y del utilismo, de la sofística y de la ética pura; es el origen público de una ciencia y escuela independientes

Así, pues, el aseguramiento oficial de los derechos privados conduce a la *tercera individualización, que abarca todos los estamentos* y que liberta al hombre económico, de tal modo que el Estado puede aparecer como un contrato privado entre los individuos libres. Sólo ahora surge como fenómeno general la constitución democrática, que el Estado-ciudad ha logrado ya en la lucha de los dos primeros estamentos. Ciertamente esta tercera individualización, por el derecho no estamental y por la inteligencia, libertada del Estado y de la Iglesia, no penetra uniformemente en todo el campo de la cultura. Generalmente los Estado campesinos retardatarios, como Asiria, Macedonia y Roma o la tribus nómadas, pueden erigir sobre las masas no vinculadas en estamentos su dominación militar. O bien del poder del dinero surge *el imperium,* el poder coactivo de la civilización.

Síguese de aquí el siguiente *esquema de la evolución cultural* como regla cuarta para la comparación de las culturas:

1. Unidad política o religiosa; alianza.—Primera individualización aristocrática.

2. Cultura unitaria regia sacerdotal.—Segunda individualización religiosa.

3. Hegemonía cultural del Estado.—Tercera individualización del derecho privado.

4. Régimen imperial de la civilización.

El esquema concreta el ritmo de individualismo y universalismo en una sucesión real dialéctica. Puede recoger dentro de sí la mayor parte de las regularidades de evolución empíricamente percibidas y no es más que una ley que a modo de marco encuadra la constelación concreta del orden de los estamentos en los diversos grados. Precisamente las figuras concretas de las diversas culturas tienen importancia para la investigación de su *individualidad*. No se trata sólo de describir el resultado abstracto de un transcurso unitariamente deducible, sino que el tipo medio ha de servir precisamente para la comprensión de las particularidades en las diversas culturas. Sería fácil, con ayuda del esquema, desarrollar unas docenas de reglas más determinadas, como lo ha hecho Kurt Breysig *(Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, 1905). La sucesión aquí deducida se halla de acuerdo con la encontrada por Breysig mediante procedimientos empíricos; la cual toma igualmente como guía la vida de la constitución. Las leyes 8-24 de Breysig (las siete primeras se refieren a la baja cultura) son, en su mayor parte, regularidades de la sociología política que rigen también dentro del marco aquí dado. Más importante para la investigación ulterior de la evolución comparada de las culturas es el descubrimiento de las oposiciones sociales determinadas y sucesivas, porque al fijar así las constelaciones de estamentos, se hace también comprensible la manera cómo históricamente el todo de la cultura se concibe a sí mismo. La sucesión de las concepciones teológico-históricas, teórico-políticas, filosófico-históricas y sociológicas de la cultura halla así su fundamento en la ordenación pública misma de la cultura. De este modo se aproximan unos a otros los resultados del primero y cuarto método. La investigación sociológico-cultural de las autoridades sólo es posible, porque la ordenación pública de la vida de las culturas requiere una sanción absoluta, y porque la sucesión de las obligaciones absolutas se encuentra en una serie evolutiva perfectamente recognoscible. Con esto se ha hallado la base fenomenológica para las concepciones de la cultura, que son las formaciones más inestables en la concepción del Universo, y cuya tipología hemos de estudiar ahora.

BIBLIOGRAFÍA.—W. DILTHEY: *Obras*. Tomo I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1933. Tomo V: *Die geistige Welt*, 1924. Tomo VII: *Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.—E. ROTHACKER: *Einleitung in die Geisteswissens-*

chaften, 1920.—H. RICKERT: *Die Grenzen der Naturwissenschaftliche Begriffsbildung*, 1896. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (hay traducción española).—HANS FREYER: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930.—FRITZ KAUFFMANN: *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1931.

Al 1. ALFRED WEBER: *Prinzipielles zur Kultursoziologie*, 1920. *Ideen zur Staats-und Kultursoziologie*, 1927.

Al 2. GEORG SIMMEL: *Der Konflikt der modern Kultur*, 1918.—ALFRED VIERKANDT: *Die Stetigkeit im Kulturwandel*, 1908.—HANS LEISEGANG: *Denkformen*, 1928.—CARL SCHMITT: *Verfassungslehre*, 1928.

Al 3. MAX SCHELER: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.—KARL MANNHEIM: *Ideologie und Utopie*, 1929.—GEORG LUKACS: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1922.—MAX WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. L-III. 1920, ff.

Al 4. KARL LAMPRECHT: *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*, 1896.—KURT BREYSIG: *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, 1905.—OSWALD SPENGLER: *La Decadencia de Occidente* (editorial Espasa-Calpe, Madrid).—ALOIS DEMPF: *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft*, 1924.

III

LA TIPOLOGIA DE LAS CONCEPCIONES DE LA CULTURA

La filosofía de la cultura sigue siendo todavía un programa. Pero, precisamente por eso, su aparición con todas las variedades posibles puede considerarse con mayor facilidad tipológicamente. Incluso una filosofía de la cultura conclusa ha de descansar en último término en pocos puntos programáticos, que son los únicos decisivos para la tipología de las concepciones de la cultura. Sólo en la ampliación a las concepciones de la cultura simples y a las formuladas, puede llegarse a una clasificación real de las actitudes existenciales frente a la cultura. Pues, aunque tácita, la filosofía de la cultura es tan antigua como la vida de los hombres en común. Con su existencia en la comunidad el hombre adquiere esperanzas y representaciones sobre el destino de su comunidad y el suyo propio dentro de ella, sobre la necesidad del orden en las profesiones y la misión de su pueblo y de los demás pueblos. Y de aquí brota justamente la concepción viva de la cultura. Del solidarismo primitivo en que el hombre no se distingue todavía de su cuerpo social; del totemismo; del conjuro para fertilizar la agricultura; de las concepciones legitimistas de las dinastías primeras; de las leyendas acerca del origen de los imperios y de las leyes de los fundadores de Estados y religiones, hasta las constituciones y programas de partido y, finalmente, hasta las filosofías de la cultura ya desarrolladas, hay un *círculo pequeño de principios,* conforme a los cuales se entiende el acontecer total y la obra total. La tipología de las concepciones de la cultura ha de determinar el círculo preciso de esos principios. Ha de elaborar

una serie de axiomas que constituyen el fundamento de la concepción entera de la cultura. Conforme a una regla, que sólo más tarde podrá ser analizada, este círculo cerrado de axiomas ha de actuar como una total y absoluta concepción de la vida para que pueda pretender fuerza obligatoria. Como no ha existido desde el principio una filosofía crítica de la cultura, aunque la aspiración a la totalidad y al absolutismo ha actuado siempre, los principios se reunen en una totalidad aparente o una integración defectuosa. Esta es la dialéctica de la apariencia de absolutismo en las ideas de la cultura.

El temor a la decadencia y la fe en el porvenir figuran al comienzo en la valoración de la obra de la cultura. Más aún; muy tarde todavía la estimación crítica del alcance que los axiomas tienen sobre el acontecer total en la vida de los pueblos y de la Humanidad sigue siendo cosa rara, justamente por el carácter absoluto y sagrado de los principios tradicionales de la concepción de la vida. A pesar de la advertencia de Kant a Herder, de que la filosofía de la cultura no debe ser tan sólo productividad creadora, sino sobre todo una poda crítica en los impulsos demasiado opulentos, la filosofía crítica de la cultura se encuentra todavía en sus comienzos. Su misión es dificultada aún más por la *importancia que de hecho tienen las concepciones de la cultura*. Prescindiendo de que sean exactas o falsas, éstas tienen eficacia histórica, hacen historia y han sido cultura. También las parcialidades y errores en las concepciones de la cultura han de ser incluídas en el advenimiento creador de la cultura. Acontece con las concepciones de la cultura lo mismo que con las concepciones del Universo: que se dan en la vida. Aun las concepciones del Universo que resultan completamente falsas, si se las considera desde una metafísica auténtica y pura, o las que sólo son más o menos exactas, poseen una realidad positiva en la vida, y la metafísica pura no es más que un elemento creador en la lucha de los espíritus. Por otra parte, las parcialidades en la concepción del Universo y de la vida sólo son falsas por su absolutismo. La exageración de ciertas tendencias, llevándolas al predominio absoluto o la integración defectuosa de algunos factores en la obra total de la cultura, produce una concepción de la cultura notoriamente falsa; exactamente del mismo modo que la observación exclusiva de algunos fenómenos o la referencia de todos los demás a algunos fenómenos preferidos pro-

duce la falsa metafísica. Como tendencias y factores vivos, las parcialidades doctrinales existen en toda situación cultural; pues toda situación cultural está determinada por la totalidad de los factores, y sólo se puede hablar de una totalidad en la concepción de la cultura cuando se tiene en cuenta esta totalidad natural de todos los factores en la vida. La presencia de todos los factores en cada situación cultural, cuya deducción exacta ha de reservarse al último capítulo, hace ver claramente que una filosofía crítica de la cultura no puede hablar nunca más que de la *preponderancia*, del predominio de un factor determinado, pero no puede nunca, con monismo metódico, elevar un factor al rango de depositario exclusivo de toda la realidad cultural.

El problema de la preponderancia entre los factores traslada de antemano la tarea propia de la filosofía crítica de la cultura a la esfera de las *relaciones entre los factores y potencias vitales*, y justamente aquí se dan las dificultades propiamente dichas para una filosofía universal de la cultura. Pero al propio tiempo en ello descansa su única posibilidad. Sólo cuando puede verse la abundancia y oposición de las fuerzas fundamentales en la vida cultural, puede sopesarse la significación de los diversos factores y sólo entonces puede realizarse críticamente la valoración de determinados principios y su síntesis en una concepción unitaria de la cultura.

Por consiguiente, se trata primero de formular en serie los más importantes axiomas de las concepciones de la cultura; y ello en el lenguaje vivo de la concepción de la cultura misma, no en el lenguaje derivado de una teoría de los factores en la filosofía abstracta de la cultura. Correspondiendo a la unidad de oposición entre las situaciones culturales, los principios se presentan siempre como *oposiciones*, por uno de cuyos términos decídese luego la concepción concreta de la cultura. Esas oposiciones son: libertad y autoridad, progreso y tradición, revolución y reforma, evolución y decisión, igualdad y dominio, trabajo y propiedad, ilustración y fuerza, política eclesiástica y política del Estado, cosmopolitismo y nacionalismo. Esta serie, tomada arbitrariamente en el empirismo de las concepciones culturales, puede ponerse fácilmente en un orden determinado, porque en la totalidad de los factores culturales y su movimiento ninguno puede ser el predominante. Frente al partidismo concreto de la vida todos son eficaces, y por eso

toda concepción de la cultura es un espejo en que se refleja la constelación entera de la realidad vital.

No puede tratarse aquí de exponer un sistema abstracto de todos los axiomas en las concepciones de la cultura. Semejante sistema carecería naturalmente de significado frente a la realidad concreta de la vida. Lo único importante es darse cuenta de que los diversos axiomas no son sino visiones parciales de la realidad total, y que la comprensión total de la realidad sólo puede hacerse bajo esas categorías. Sólo la selección entre ellas hace comprensible el tipo concreto de una determinada concepción de la cultura; y la tipología es también explicación, o al menos comprensión de las razones para esa determinada selección.

El problema de la tipología comienza justamente determinando cómo está construída en concreto tal o cual totalidad aparente en la concepción de la cultura; cómo uno de los factores de cultura o un principio, cual el progreso, la libertad, la revolución, la autoridad, se convierte, merced al monismo metódico, en *objetivo de cultura* decisivo; o cómo en una integración defectuosa, un orden determinado de los principios y fuerzas fundamentales se constituye en sincretismo metódico.

Como medios auxiliares para la investigación de las concepciones típicas de la cultura han de utilizarse los dos métodos arriba enumerados de la sociología de la cultura y de la investigación de las ideologías. Ha de demostrarse aquí su utilidad justamente frente a las concepciones mismas de la cultura. Conforme al primer método de la investigación de autoridades, resulta que la *creencia en un predominio de cierta potencia vital,* constituye los grandes grupos dentro de las concepciones de la cultura. Bajo el predominio de la potencia vital "Iglesia", dominará una *concepción teológico-histórica de la cultura* o, al menos, pretenderá predominar sobre la cultura política y espiritual. Bajo el predominio de la potencia vital "Estado", una *concepción teórico-estatal de la cultura* ejercerá o pretenderá ejercer el predominio sobre la cultura religiosa, espiritual y económica.

Las concepciones teológico-históricas y político-teóricas de la cultura descansan en la autoridad de una revelación positiva y de un derecho positivo. No son, naturalmente, filosofías de la cultura desarrolladas, pero están ligadas a los axiomas de las representaciones sobre las razones de obligar y sobre el movimiento de la cultura. Sólo cuan-

do han sido destruídos la revelación positiva y el derecho positivo, puede el predominio del mundo espiritual o de la economía fundamentar una *libre filosofía de la cultura.* Por esta razón, sólo en la antigüedad y en la época de la Ilustración ha sido posible destacar conscientemente el concepto de la cultura y la filosofía de la cultura en su sentido propio. Según predomine el espíritu o la economía resultará una concepción de la cultura *filosófico-histórica* o *sociológica.* Filosofía de la historia y sociología (desde este punto de vista de sociología de la cultura) no son más que partes de una filosofía de la cultura casi conclusa; pero ambas tienen la pretensión de constituir *toda* la filosofía de la cultura bajo el primado del factor cultural correspondiente.

Esta es la clasificación superior de los cuatro grupos en que se dividen las concepcions de la cultura. La prueba puede realizarse empíricamente examinando, conforme a sus axiomas, toda la riqueza de las concepciones de la cultura existentes. Es fácil mostrar cómo en el mundo antiguo dominaba en la práctica una concepción estatal de la cultura; cómo desde la aparición del cristianismo domina la concepción teológico-histórica de la cultura en concurrencia con la estatal; esta última casi exclusivamente en el siglo XVII; y sólo desde la Ilustración la filosofía de la historia y la sociología intentan desempeñar sucesivamente la función de una filosofía de la cultura.

Se comprende, pues, que para esta consideración queda restringida la filosofía de la cultura al mundo histórico de las culturas superiores. La aplicación de los métodos, particularmente de los sociológicos, queda limitada a la época de la unidad de oposición entre los factores de cultura: Estado e Iglesia, espíritu y economía. Por consiguiente, ha de quedar fuera de la consideración el mundo prehistórico de las culturas inferiores, aquella época preparatoria en la que se formaron el lenguaje y el mito, época que exige un método completamente distinto de investigación.

La dificultad, propiamente dicha, para una tipología de las concepciones de la cultura, no comienza hasta que el concepto de cultura y civilización está elaborado conscientemente. Aquí, la comprobación empírica muestra *una clara sucesión de concepciones de la cultura filosófico-históricas y sociológicas,* a las que corre paralelo *el predominio de una concepción del mundo idealista o materialista.*

Conforme al método sociológico, resulta en seguida que aquí, en la base del *saeculum philosophicum* y en parte del idealismo alemán de principios del siglo XIX, debe de haber una primacía de la filosofía entre las potencias vitales y en la segunda mitad del siglo XIX un primado de la economía sobre el mundo estatal y espiritual. Se logra así delimitar la época de la edad burguesa, que va aproximadamente de 1688 a 1900.

Como prueba provisional de que aquí, efectivamente, la autoridad del espíritu libre y de la economía ha servido de base a las concepciones de la cultura, puede aducirse la primera "ley" sociológica, la conocida ley de los tres estados de Comte; conforme a la cual han predominado sucesivamente en el desarrollo ascensional de la cultura la concepción religiosa, la metafísica y jurídica, y, finalmente, la positiva. Lejos de constituir esta sucesión (y menos en ascenso unitario) la ley real del desarrollo de la sociedad y del movimiento cultural, el hecho de haber sido formulada prueba que, con el tercer grado ya conseguido, la autoridad positiva de la Iglesia y del Estado ha sido sustituída por la autoridad de la ciencia positiva. Conforme al método de la investigación de las autoridades, esa ley es tan sólo una prueba de que en adelante se cree en el primado de la filosofía. Y de aquí resulta la otra paradoja de que esa ley no es todavía una ley *sociológica* en sentido propio, sino *la ley ideológica* que expresa el predominio de la concepción del Universo en la determinación de la cultura. Sólo con la aparición del materialismo histórico y de la ciencia social propiamente dicha, conviértese el primado de la economía o de la ciencia en el fundamento de una concepción de la cultura, que considera las relaciones sociales y económicas como determinantes de la superestructura cultural y convierte así la civilización en infraestructura del movimiento cultural.

Por consiguiente, el problema crítico de las concepciones modernas de la cultura es la cuestión de qué sea lo que determina propiamente el movimiento de la cultura. ¿Son los factores espirituales o los económicos? ¿Ha de ser entendida la cultura ideológicamente o sociológicamente? Sólo esta alternativa radical permite la *determinación de una metafísica existencial de la historia* y de un *materialismo histórico existencial*. La lucha entre la concepción idealista y materialista del Universo es la característica de los problemas culturales en los últimos tiempos. Sólo la visión de estos pro-

blemas hace posible una tipología de las últimas concepciones de la cultura en general. La confusión de las soluciones filosófico-históricas y sociológicas sólo puede aclararse distinguiendo netamente las dos series de tesis y la cuestión de hasta qué punto son suficientes para dominar la realidad concreta.

Las tesis ideológicas.

Es uno de los grandes méritos de Wilhelm Dilthey haber mostrado cómo en cada época existe una *simultaneidad* de las grandes concepciones del Universo, el idealismo (subjetivo y objetivo) y el naturalismo. Partiendo de esta comprensión, que abarca la totalidad de los movimientos espirituales en las distintas épocas, anúlase la dependencia parcial respecto de la tradición, que generalmente no trata sino de las concepciones del Universo más sobresalientes, y se adquiere un cuadro completo de las fuerzas espirituales vivas en cada época. Por consiguiente, hoy estamos muy lejos de caracterizar una época cualquiera *exclusivamente* por una concepción del Universo determinada. Pero justamente por eso el *predominio* de una determinada concepción del Universo nos plantea un problema particularmente importante, el problema más importante de la sociología de la cultura; pues que entonces queda eliminado el movimiento inmanente ideal dialéctico en las filosofías y concepciones del Universo sucesivas y surge, en cambio, la posibilidad de comprender históricamente la relación concreta entre las concepciones del Universo y el predominio de unas sobre otras en cada época.

Si, pues, se afirma aquí macroscópicamente que en los dos siglos de la época moderna se suceden en el predominio el idealismo subjetivo, el idealismo objetivo y el naturalismo, sólo se alude con ello a la *tendencia* filosófico-cultural de las épocas correspondientes a realizar lo más puramente posible estas concepciones del Universo y a ver en ellas un movimiento de expresión de los períodos, ratificado, por decirlo así, por la estadística.

Si para la evolución de las concepciones típicas de la cultura desde 1700 a 1900 se toman las formas dominantes, pueden formularse las siguientes tesis ideológicas: 1. *Los idealismos subjetivo y objetivo engendran el primado de la cultura espiritual y procla-*

man su autonomía. Por consiguiente, la metafísica de la historia ha de ser la disciplina universal de las ciencias de la cultura en esta época.

La diferencia entre la actitud idealista subjetiva y la actitud idealista objetiva podría resolverse conforme a la ecuación nacional. La actitud francesa, más activista, preferirá el idealismo subjetivo, y la alemana, más contemplativa, el idealismo objetivo. Esta tesis de la importancia predominante de la concepción del Universo en la conformación de la cultura, no excluye en modo alguno la posición auxiliar de los factores reales en la estructuración total de la cultura. Habrá de acentuarse particularmente la posición auxiliar de la economía en el siglo XVIII. En la oposición social entre el derecho positivo de los estamentos privilegiados y la nueva riqueza ascensional del tercer estado burgués, lo que importa en último término para la constitución del nuevo orden, consecuencia de la revolución francesa, es que la clase propietaria, con el florecimiento de la vida económica, añade el poder exterior a su fuerza directiva, en cuanto a la concepción del Universo. La significación de la tesis ideológica puede mantenerse fácilmente, refiriendo el progreso de la economía a la misma raíz común de la filosofía mecanicista cartesiana. El tecnicismo de la acción renovada es el mismo en el mundo político del derecho natural revolucionario y en el del individualismo de la obra personal, según el nuevo sistema económico fisiocrático y el nuevo sistema industrial. Se consigue fácilmente la referencia teórica de todos los fenómenos a la forma de representación común del *saeculum philosophicum*; y justamente con esta base espiritual común se justifica la tesis ideológica y se halla la posibilidad de una metafísica de la historia, el progreso hacia el idealismo objetivo, conforme al cual las figuras espirituales se derivan necesariamente unas de otras, según leyes ideales dialécticas y con arreglo a una dinámica espiritual.

De la misma manera puede desarrollarse la segunda tesis ideológica: 2. *La concepción materialista del Universo engendra el espíritu del naturalismo y del capitalismo y proclama la autonomía de la cultura económica.* De este modo el *sociologismo* de las luchas sociales ha de convertirse en la ciencia cultural universal, prescindiendo de que se acentúe el punto de vista liberal o socialista, nacionalista, imperialista o universalista.

El problema es aquí: "¿Qué es lo primero, el *determinismo natural* de la lucha "natural" por la existencia o el determinismo social de la cultura y economía, el destino manifestado en las luchas de pueblos y clases? También aquí se logra teóricamente la referencia a la raíz común de la concepción materialista del Universo, que determina tanto la realidad de la cultura misma como también la concepción teórica de la Naturaleza y la cultura. También aquí puede incluirse en la tesis ideológica el servicio auxiliar de un factor real que, dada la oposición social entre propiedad y trabajo, es el Estado; y ello explica al mismo tiempo que tampoco ahora sea exclusivo el primado de la economía, que también el Estado pueda ser comprendido en el sentido de un derecho de violencia positivista, naturalista, de las clases y pueblos dominantes. Resulta así la paradoja de que también el sociologismo puede asentarse sobre base idealista de una concepción del Universo. El fundamento de por qué todos los factores en un monismo metódico pueden convertirse en depositarios únicos del movimiento de la cultura, quedará expuesto más adelante.

Estas tesis ideológicas han de ser, conforme a la concepción sociológica, contrapuestas a otras, que reducen exclusivamente el movimiento cultural al movimiento social-económico. Naturalmente, esas otras tesis no han sido vistas hasta que se ha adquirido conciencia de las luchas de clase en la economía del tráfico y se ha creído que en adelante la historia había de ser comprendida en principio de un modo materialista o económico. Por consiguiente, para la conciencia del final del siglo XIX aparecen frente a las tesis ideológicas de la Ilustración y del idealismo alemán las siguientes

Antítesis sociológicas.

Sociología ha de ser entendida aquí conforme al concepto profano de la sociología, y no conforme al mero concepto escolástico. Hay que esbozar el intento serio de deducir *exclusivamente* del movimiento social los tipos de las concepciones culturales en los últimos tiempos. Una simplificación esquemática da por resultado las siguientes tesis:

1. *La clase burguesa ascendente determina con sus prejuicios de clase la concepción cultural del siglo XVIII.*

Esta afirmación explica cómo la concepción cultural del siglo XVII, atenida exclusivamente al Estado y sobre todo a la política exterior, ha sido sustituída por las oposiciones sociales entre los estamentos dominantes privilegiados y la burguesía, que despertó en el siglo XVIII a la conciencia de clase. Por el interés de la burguesía se desplazó esencialmente la concepción de la política hacia la política interior. La elaboración de la igualdad de derechos aparece como la demanda fundamental de un orden de vida conforme a la Naturaleza; y la libertad de la economía ha de suprimir los obstáculos estamentales, los privilegios políticos de las clases dominantes. Así, pues, la idea del progreso surge aquí de la representación de las posibilidades de una economía liberada. ¿Por qué la filosofía mecanicista desempeña aquí el papel decisivo entre las otras posibilidades de la concepción del mundo? Ello resulta claro por la tendencia ideológica de la clase ascendente, que quiere crear una nueva riqueza o aumentar la que posee, con su actividad económica, técnica. Ya desde Leibnitz se ha hecho referencia repetidamente, incluso en el seno del despotismo ilustrado, a la significación práctica de las ciencias naturales para la vida económica de los pueblos.

2. *La clase burguesa, triunfante, determina toda la posición de la cultura y la concepción de la cultura a principios del siglo XIX.*

Merced a la revolución francesa y a su reacción sobre la oposición social en los demás países europeos, la clase burguesa ascendente ha triunfado; se ha convertido en un estamento incorporado. Pero sus derechos políticos no son privilegios exclusivos; tampoco determina ella sola la posición entera del derecho y de la constitución. Frente a ella se alza la reacción de los antiguos estamentos privilegiados y de la natural organización de profesiones, particularmente de la propiedad territorial; y así la primera parte del siglo XIX se caracteriza por la oposición entre los partidos políticos que representan a la burguesía y los partidos que representan a los antiguos estamentos, entre liberalismo y conservadurismo. Esta lucha se manifiesta en el movimiento de la cultura por la sucesión de las diversas instituciones, aun dentro de la revolución francesa misma; y luego, particularmente, por el cambio de regímenes constitucionales y restauraciones. La época es esencialmente también, para la conciencia del tiempo, una

época de oposiciones políticas; y algunas teorías del Estado, como, por ejemplo, la de Adam Müller, lo expresan así. Pero en lo fundamental las ideologías siguen escindidas en la del Estado de derecho burgués y la del tradicionalismo, la ideología de la restauración, en sus diversos matices políticos e históricos. Pero junto a la doctrina del Estado de derecho burgués aparece ya ahora la doctrina puramente filosófica del Estado de derecho, lo que puede significar el republicanismo de Kant frente a las teorías burguesas del Estado de derecho, ancladas en prejuicios estamentales, y que sólo reflejan ideologías de clase. En adelante, las ideologías de partido aspiran a la seguridad de la nueva posición adquirida o a la recuperación de la posición perdida. Pero cuando se busca la mecánica del movimiento total de la cultura, se halla no en la voluntad de los diversos estamentos, sino en una mecánica totalista, que es como un proceso y cuya expresión aparece en el constitucionalismo. La filosofía clásica de este tiempo reflejará, pues, la determinación de la totalidad como un proceso y la reflejará en una dialéctica ideal suprahumana, de las fuerzas que actúan en la vida cultural total. El idealismo objetivo será la filosofía clásica de esta época.

Con el advenimiento de una nueva oposición social entre la *propiedad* y *trabajo* comienza un nuevo movimiento público. Junto a los estamentos propietarios, privilegiados e ilustrados, se alza la clase trabajadora. De aquí resulta la *tercera antítesis.*

3. *La clase obrera ascendente determina con sus prejuicios de clase la concepción cultural de fines del siglo XIX.*

La última parte del siglo XIX está dominada por la cuestión social. No sólo la clase obrera percibe la oposición social; también la burguesía se encuentra situada en un nuevo frente, el frente económico contra los trabajadores, al lado del frente político contra los antiguos estamentos. En este frente económico el liberalismo político se transforma en una doctrina económica de la libertad de las clases propietarias. La conciencia de clase de la burguesía explica la necesidad de la iniciativa individual y la plena libertad de movimientos del individuo, la libertad industrial como bases duraderas de la civilización. Por el contrario, la clase obrera ascendente explica la dependencia económica, la falta de libertad del obrero, como base del desorden económico, que sólo librándose la clase obrera de la dependencia económica y estatal

puede transformarse en el orden social justo. El movimiento de la cultura es comprendido por los obreros como lucha de clases, en sentido revolucionario; por la burguesía, en sentido reaccionario. La actual concepción reaccionaria de la burguesía, particularmente fortalecida por la necesidad imperialista de una extensión del orden económico capitalista allende los límites del pueblo, produce aquellas concepciones naturalistas de la cultura también en la parte de los burgueses, concepciones que son tan económico-naturalistas como la concepción materialista de la historia en el socialismo. La dialéctica ideal del idealismo alemán se convierte en una dialéctica realista de las clases en lucha. El progreso espiritual hacia la libertad se convierte en un progreso económico hacia la libertad; pero este progreso es un progreso empujado por las luchas de intereses y de poder. El determinismo naturalista de la lucha por la existencia en la Naturaleza y de la lucha por la existencia en la civilización, es la filosofía clásica en la época de la clase obrera ascendente.

La contraposición de las tesis y antítesis sobre el movimiento histórico de la época moderna muestra claramente que ambas son sólo intentos para referir, con monismo metódico, todo el movimiento cultural a un solo *factor*, el espíritu o la economía, que luego se coloca con los otros factores, particularmente con el Estado, en relación cambiante. La apariencia seductora de la interpretación y resolución simplista del conjunto del movimiento cultural, en una línea unitaria, constituye al mismo tiempo la eficacia de la opinión pública en la realidad cultural. La apariencia social no es menos seductora que la apariencia sensorial; y aun se halla robustecida por los deseos e intereses que dimanan de la posición social. Sin embargo, la supuesta unilateralidad y línea recta de la concepción de la cultura no afecta a toda la opinión pública, ni tampoco a la totalidad de la publicidad real. Detrás de los movimientos de clase está el sistema estático de las profesiones. Pero particularmente las autoridades aparentes de la opinión pública, con sus oposiciones, son sólo autoridades creídas y proclamadas como tales, no las autoridades positivas, políticas, que de hecho rigen. Por tanto, el problema propiamente dicho del movimiento de la cultura ha de buscarse en el *cambio de autoridades*. Es un movimiento histórico, de dialéctica real, y únicamente el enlace sintético y la medida crítica de los factores individualmente domi-

nantes en el último tiempo pueden suministrar la base sobre la cual cabe comprender sistemáticamente las concepciones culturales típicas del pasado inmediato. Por consiguiente, frente a las tesis anteriores hay que buscar y establecer

Las tesis críticas,

que tienen a la vista el cambio de autoridades, y en vez de las autoridades *proclamadas* colocan las autoridades *efectivas* del movimiento histórico. La dificultad de esta consideración estriba en que ha de tenerse a la vista al mismo tiempo la estática y la dinámica de la cultura. Al mismo tiempo que se sitúa una nueva autoridad en forma institucional, con una nueva constitución, se coloca también una nueva oposición social, y comienza en seguida la dialéctica real de la acción que esta oposición ejerce sobre la opinión pública y la construcción de las concepciones de la cultura. Dialéctica real ha llamado Hans Freyer a aquel progreso sobre la dialéctica ideal de Hegel, que pone las decisiones históricas reales en lugar de un movimiento metafísico-espiritual. La expresión es muy afortunada, si no se entiende con ella falsamente un proceso naturalista de enlace necesario, sino sólo la acción del conjunto de todos los factores en la totalidad de la cultura, en el enlace del curso histórico de las dependencias. También para dominar los fenómenos históricos, en su enlace real, es necesario un esquematismo de las representaciones; y justamente este esquematismo es la razón más profunda de que aparezcan las concepciones típicas de la cultura. Por consiguiente, sólo se excluye aquí críticamente el proceso objetivo-idealista de la metafísica de la historia y el determinismo naturalista de una concepción exclusivamente sociológica. Pero la conexión real de las representaciones esquemáticas sobre el curso de la cultura puede seguir expresándose con las fórmulas hegelianas, siempre que se tenga en cuenta esta reserva.

La primera tesis crítica dice: *el movimiento ascendente de la burguesía se engendra cuando se adquiere conciencia de la oposición político-económica.* Esta tesis va contra la creencia de que los prejuicios de clase que tiene la clase burguesa ascendente determinan ya la concepción de la cultura del siglo XVIII. El tercer "es-

tado" no es todavía, a comienzos del XVIII, una "clase ascendente". La burguesía está constituída por todo género de estamentos profesionales económicos; no es todavía una clase, como institución política, susceptible de formar un partido. Sólo a fines del siglo, poco antes de la Revolución y en la Revolución, se convierte en una clase consciente, como se expresa en la conocida frase de Sieyès: "¿Qué es el tercer estado? Nada. ¿Qué podría ser? ¡Todo!" Cabría, por tanto, hablar a lo sumo de una conciencia de clase "imputable" de la burguesía, en su movimiento ascendente, como reza una expresión afortunada de G. Lukac. Por consiguiente, la fuerza política de la ideología burguesa sólo existe al final del movimiento del siglo XVIII y no engendra el movimiento cultural del siglo entero. La conciencia burguesa de clase es una creación del derecho natural revolucionario, el cual no ha sido creado a su vez por la burguesía como clase, sino por el movimiento teórico-político del siglo XVII, con sus esfuerzos en favor del derecho internacional. La burguesía no hizo más que adaptarla a sus fines.

Por consiguiente, el movimiento espiritual del siglo XVIII puede ser también expresado de otro modo: *el derecho positivo pasa, a través del derecho posible (derecho natural) a convertirse en un nuevo derecho real.* Sólo así queda formulada con bastante precisión la cuestión acerca de la vigencia de las autoridades. ¿De dónde viene la vigencia efectiva del derecho natural en la situación concreta? Partiendo de aquí, únicamente resulta perceptible la dinámica propiamente dicha del cambio de autoridades. De donde parte el movimiento espiritual del siglo XVIII es del *absolutismo del espíritu, que sucede al absolutismo del Estado.* El problema de cultura, presentido a comienzos del movimiento, no era la cuestión de la ordenación de la burguesía en la realidad política, sino un *problema de autoridad de los intelectuales.* Su pregunta era: ¿cómo puede ser creada la tolerancia y la paz eterna? La revolución inglesa de 1688, que en verdad sólo era una reforma política, creó el modelo para la solución de esa cuestión en la realidad. Por la tolerancia, la libertad del espíritu ha de ser asegurada contra la autoridad religiosa positiva y contra la amenaza de las guerras de religión; así como la paz eterna ha de ofrecer seguridad contra las luchas dinásticas del absolutismo en el siglo XVII. Aquí se encuentra, pues, la dialéctica real, el origen espiritual de la autoridad, creída y proclamada, del derecho natural, como ex-

presión del *primado del espíritu*, que, en adelante, proclamará la *seguridad* y el *progreso* como principios supremos de su concepción de la cultura. Pero el absolutismo total del espíritu sólo se ha conseguido cuando, en vez de la seguridad, conocida también por el despotismo ilustrado (Voltaire y Montesquieu), la *libertad* llega a ser el objetivo propio del progreso.

Libertad y progreso están entretejidas existencialmente con el tipo espiritual del intelectual. El proceso de acumulación en la ciencia, particularmente en la ciencia mecanicista, constituye una base de hecho para el pensamiento del progreso (que, sin duda, originariamente proviene de la esperanza religiosa en el reino de Dios), del mismo modo que la libertad es proclamada siempre esencialmente por el hombre espiritual. Sólo merced a la combinación del pensamiento de la libertad con el del progreso, en la "Ilustración" llega a ser la libertad también objetivo político. Y de aquí resulta el primer grupo de las modernas concepciones de la cultura.

1. Las concepciones culturales filosófico-históricas de la "Ilustración".

a) *La teoría del progreso.*

Hay una prueba muy sólida para el primado atribuído al espíritu que constituye este grupo de filosofías de la historia progresiva. Es la *creencia en la ley de los tres estados*. El primero en formularla como ley, fué Augusto Comte; pero como axioma en la concepción de la cultura, actúa ya en Turgot. No es, naturalmente, una "ley" del desenvolvimiento de la cultura. Que la serie: religión, metafísica y ciencia positiva, aparece como una necesidad regular es, entre otras cosas, también *expresión de la creencia en el primado del espíritu y de la ciencia* o de la concepción del mundo, en el movimiento de la cultura. La incorporación de estos pensadores en la nueva ascensión de la ciencia, desde el Renacimiento; su fe en la república de los sabios y en la extensión ilimitada de sus éxitos, conviértese en la nueva autoridad suprema, que es la que presta su fuerza histórica concreta al pensamiento del derecho

natural. La ordenación jerárquica de los valores: religión, metafísica y ciencia, en sucesión ascensional, queda comprendida, bajo el reinado de la fe en el primado del espíritu, como un *progreso filosófico-histórico* de la época religiosa a la científica, pasando por la metafísico-jurídica.

Turgot mismo es la expresión existencial y la figura simbólica de esta ley de los tres estados. Del mismo modo que de teólogo de la Sorbona pasa a metafísico de la civilización y finalmente se convierte en el político y economista del sistema fisiocrático, así es la figura viva de la ley de los tres estados en su transcurso efectivo.

Luego Condorcet, siguiendo a Turgot, ha desarrollado la ley de los tres estados con el pensamiento del progreso, transmitiéndosela a Comte. También Condorcet es, en medio de los horrores de la revolución francesa, una expresión personal emocionante de la fe optimista en lo ilimitado del progreso; es, en cierto sentido, el representante clásico del pensamiento del progreso por la educación para la libertad. El hecho de que con la revolución francesa, para Condorcet se haya conseguido ya el progreso y la libertad en el sentido programático del siglo XVIII, no altera en modo alguno su fe en un ulterior progreso ilimitado; porque esta fe no coincide en modo alguno con prejuicios burgueses de clase.

Tampoco el descubrimiento de la sociedad y de la sociología por Saint-Simon puede al principio conmover lo más mínimo la fe en el progreso espiritual mediante la concepción del Universo o el primado del espíritu. La sociología, que ahora aparece por primera vez en Francia, no es todavía una sociología existencial, es decir, una doctrina de la sociedad que deduzca, en forma determinista, del movimiento de la sociedad, el movimiento cultural entero. Ya Paul Barth ha visto que aquí se practica todavía esencialmente filosofía de la historia y no sociología, en su sentido propio; y sale del paso con la rúbrica: la sociología intelectualista. Saint-Simon se mantiene fiel al primado del espíritu, en el sentido de que de cada concepción del Universo, de cada grado de la evolución espiritual, depende un sistema político, aun cuando al propio tiempo todo sistema político descanse en un orden determinado de la propiedad y la producción y dependa de la oposición de clases que ésta determine. Con esta adición, la oposición que

ha visto Saint-Simon entre la posesión y el trabajo entra ya en la filosofía de la historia existencial. Pero, de todos modos, el curso de la historia aparece determinado en lo esencial por la sucesión de las concepciones del Universo y los sistemas filosóficos. Saint-Simon piensa todavía ideológicamente; aún no piensa con rigor sociológico. Ciertamente en él el objetivo del progreso no es el predominio de la burguesía, sino la fundamentación del sistema industrial, la organización del trabajo. Con la victoria de la burguesía en la revolución francesa, no se ha superado en modo alguno la edad metafísica, pues también en ella han llegado al poder nuevos legistas y propietarios, que no son trabajadores, constituyendo una nueva clase dominante. Sólo la clausura de esta revolución colocará en el primer lugar a los obreros efectivos, que hasta ahora han ocupado el último lugar en la sociedad, y sólo entonces se habrá realizado la verdadera civilización, se habrá fundado una totalidad orgánica del trabajo y una organización de la sociedad, en la cual la clase de los legistas, de los propietarios y de los militares está subordinada a la clase trabajadora, alcanzándose así el punto más alto de la civilización. Sólo entonces comenzará el *nouveau christianisme*, que asegura a todos los hombres el más libre desarrollo de sus disposiciones y suprime la oposición entre poder y trabajo.

También Comte, creador de la palabra híbrida sociología, yerra cuando cree que el *illustre penseur* Joseph de Maistre le ha despertado de la metafísica revolucionaria del progreso. Profesa todavía plenamente la creencia en el dominio del espíritu y de la ciencia positiva y la fe en el progreso y en la libertad, como objetivos de la historia. Expresamente declara que la filosofía es más importante que la política, y el objeto de su sociología es la futura sociedad humana, esto es, el dominio realizado de la libertad. La dinámica del progreso es para él la característica de la sociedad humana en contraposición con la dinámica de los estados animales. Así, la ley del progreso sigue siendo la ley fundamental de la sociología. El *ordre intellectuel* es, como para Saint-Simon, la base de toda la solidaridad social y de los diversos grados de la sociedad, de los *états sociaux*. La sucesión sociológica de los tres estados en la evolución de las culturas: religión, metafísica-jurisprudencia y ciencia positiva, es, por tanto, aquí todavía, en lo esencial, filosofía de la historia, y desemboca en el dominio de la

autorité spirituelle, con la cual se ha llegado al fin último de la cultura y al término de la historia.

Finalmente, en ninguna parte se ve con tanta claridad como en Hegel que la concepción progresiva de la cultura descansa esencialmente en el reinado del espíritu. Precisamente en Hegel, filósofo de la restauración y del idealismo objetivo, puede observarse constantemente el rostro de Jano, ya que, a pesar de combatir la "Ilustración", hace de los principios liberales la base de su *filosofía de la historia*. La liberación del espíritu es el derecho supremo y absoluto; el curso del espíritu es la libertad y la verdad. También la filosofía de la historia de Hegel—no obstante su reconocimiento de las formaciones espirituales positivas anteriores, y a pesar de la lucha contra un ideal trascedente colocado por encima de la historia—acaba en una teoría filosófica de la libertad. También Hegel conoce varias formas de la ley de los tres estados; del arte o la religión artística, el camino del espíritu va a la filosofía, a través de la religión revelada. En el mundo germánico mismo, grado más amplio de la libertad, se siguen unos a otros el reino del padre y del hijo y del espíritu. A pesar de que el Estado positivo, e incluso el prusiano de su época, es para él la realización de la moralidad, sobre la dialéctica de los pueblos particulares se alza el juicio del mundo, el panlogismo de la unidad en la evolución total del espíritu. A pesar de su idolatría del Estado, la historia del mundo es para él el desarrollo del concepto de la libertad; sólo que ahora domina la razón inmanente del mundo, no una providencia trascendente, y por eso la historia del mundo es el progreso en la conciencia de la libertad.

Al paso que las tres últimas formas de la ley de los tres estados caen en el siglo XIX, ya en el siglo XVIII experimenta una confirmación verdadera con la inversión de su valoración. Es la contradicción del *poeta* frente al *pensador*, del hombre creador frente al técnico del espíritu y de la política, la que fundamenta en el siglo XVIII la reacción propiamente dicha y engendra un grupo de:

b) *Concepciones poéticas de la cultura.*

La grandiosa figura de Giambattista Vico, primer filósofo puro de la cultura, espíritu de inaudita fuerza creadora y reconstructiva, muestra esto con perfecta claridad. Vico, que era un teísta decidido, se encuentra en lucha violenta con Descartes y Hobbes y combate enconadamente el racionalismo. Sin embargo, también para él el predominio efectivo del espíritu es la contraposición de que hay que partir para comprender la filosofía de la cultura. Porque presiente su existencia, pero no la afirma, no es para él el fin último de la historia. El origen de la cultura naciendo de la fuerza creadora de la fantasía, del mito y de la religión, es para él, poeta, lo más alto. El descenso de la religión, pasando por la metafísica al racionalismo, es la ley de decadencia de las culturas. Parece descubierta así una ley sociológica, una ley común de la naturaleza uniforme de los pueblos, el descubrimiento de una historia ideal eterna, que se repite uniformemente en todos los pueblos, ley de la cultura por tanto, que no cuenta con un progreso ilimitado, sino que le contrapone los *riccorsi,* retornos de los círculos de cultura. Frente a la evolución descendente del espíritu, pone Vico su filosofía de la autoridad, de la *tradición.* El es el primero que, en la oposición contra el reinado del espíritu, llega a otra ley de los tres estados, una primera edad de los dioses y de la teocracia, una segunda de los héroes y de las repúblicas aristocráticas, y una tercera de los hombres y de las repúblicas y monarquías con libertades populares. Una capacidad genial de reconstrucción, una extraordinaria finura de sentimiento filológico, le permite reconocer, como sólo lo hará después de él Bachofen, el estilo unitario de las tres épocas, conforme a las tres formas de constitución, a las tres formas de derecho, a los tres lenguajes y a las tres teologías. Y aquí también la lucha contra el derecho natural humanista de su época es el punto de partida que hace posible la reconstrucción creadora del antiguo derecho heroico y una comprensión profunda de la evolución de la cultura, partiendo de la religión y de una autoridad creadora peculiar.

Vico, que había vivido solitario, sin ejercer apenas influencia en su tiempo, quizá no fuera, pese a su grandeza, prueba suficien-

te de la existencia de una concepción poética de la cultura en el *saeculum philosophicum* y su necesidad en la historia del espíritu, si otros dos poetas, con completa independencia de él y bajo la misma ley de reacción contra el racionalismo, no hubieran fundado dos concepciones poéticas semejantes de la cultura: Rousseau y Herder. Acerca de la posición paradójica de Rousseau, hemos hablado ya anteriormente. Aquí baste recordar que sólo se puede pedir la vuelta a la naturaleza cuando la civilización existe ya. Para Herder bastará citar un par de frases. Como en reacción contra los "pensadores estéticos clásicos", para quienes "el cultivo de nuestro siglo es el *non plus ultra* de la Humanidad", descubre la Edad Media, busca el origen de lenguas y tradiciones, y al "curso artificioso" del espíritu humano, contrapone "la marcha de Dios en la Naturaleza".

2. Las concepciones de la cultura basadas en filosofía del Estado, durante el siglo xix.

La transformación de la situación y concepción de la cultura, en la primera parte del siglo xix, se halla determinada por la revolución francesa. Naturalmente, no hay que atender sólo al acontecimiento político en Francia, cuya interpretación sociológica modelo sigue siendo la de Lorenz von Stein, sino también a su influjo en los demás países de Europa, donde en nuevas constituciones había de establecerse un equilibrio entre la burguesía y las antiguas clases dominantes. El sentido sociológico del acontecimiento es el de que la *clase burguesa,* por la explosión de la situación espiritual, política y económica, "llega" en Francia, se convierte en el *estamento burgués,* queda incorporada a la vida política. Por arreglos constitucionales establécese un nuevo equilibrio político-social. Pero la verdadera base para la jerarquía de autoridades, que la sociología de la cultura ha de estudiar, no son estas constituciones concretas, de las cuales sólo en la revolución francesa se cuentan once. Justamente el *cambio de constituciones* y la lucha en torno a ellas es la característica de ese tiempo. La burguesía, al convertirse en estamento burgués, modifica su ideología, se hace relativamente conservadora después de haber "llega-

do", y quiere conservar la posición de derecho conquistada. Su ideología no es la de un dominio exclusivo de la clase burguesa; no es ya ascenso, evolución y progreso, sino *seguridad en vez de progreso.* Porque su posición sigue estando amenazada en las constituciones cambiantes, la situación cultural del período se halla también determinada por los intentos restauradores del partido adverso. Surge así la segunda tesis crítica: *la lucha por la constitución y el equilibrio político-social inestable determinan la situación de la cultura y las concepciones de la cultura en la primera parte del siglo XIX.* Resultan de aquí cuatro tipos fundamentales en la concepción de la cultura de esta época: primeramente, los dominados por el estamento de la burguesía y de la restauración, que adolecen de prejuicios de clase, son simples ideologías y sólo acentúan el derecho de un lado; luego, aquellos intentos para los cuales es determinante el conjunto de la publicidad y de la cultura. Se caracterizan justamente por el intento consciente de alzarse por encima de las oposiciones en lucha, crear una síntesis de las antítesis. Justamente aquí tiene su asiento el método hegeliano (pero también de Fichte) de la tesis, antítesis y síntesis.

a) *La ideología burguesa del Estado de derecho.*

Se comprende que la burguesía, llegada al poder, no está ya en relación inmediata con los hombres espirituales que lucharon por su ascenso, al mismo tiempo que por el predominio del espíritu. No tendrá ahora ya la burguesía representantes filosóficos y sí sólo una filosofía vulgar de concepción partidista, publicistas que en lo esencial laboran aún con los conceptos de la época ascensional. A pesar de que su ideología, tal como tenía que pensarla, comprendiendo claramente los intereses de clase, conservaba como axioma supremo, en vez del progreso y la libertad, la seguridad, sigue actuando la ideología del progreso. Se atiene al fomento del individualismo y el racionalismo, a la acentuación de los derechos privados, de la libertad de adquisición, de contrato y de testamento; pero el centro del interés se traslada a la *mecánica de la totalidad,* a aquel automatismo que por sí mismo garantiza el funcionamiento del desarrollo de la cultura, ya que no la libertad personal. Es ahora cuando la *armonía de los intereses* se convierte en un

fondo lejano, para el concepto supremo de *seguridad.* Pero la lucha real gira en torno a la constitución misma, en cuanto en ésta se busca una *mecánica de la seguridad,* por medio de derechos fundamentales y garantías constitucionales, y por distinción o di-división de poderes y equilibrio de los mismos.

Pero el espíritu propiamente de creación, ya inclinado siempre por sí a la oposición, y sacudido ahora por la revolución francesa, se lanza a la oposición defensiva y, por cuanto se halla vinculado a los estamentos, se hace reaccionario, restaurador, tradicionalista. Son justamente los conversos del liberalismo al conservadurismo, como Edmundo Burke, Heinrich von Kleist, Friedrich Julius Stahl, y, al propio tiempo, del protestantismo al catolicismo, como Adam Mûller y K. L. von Haller, los que con particular relieve elaboran la contraposición reaccionaria y restauradora. Naturalmente, son los nobles mismos los que con más fuerte patetismo defienden las teorías restauradoras del Estado; particularmente los tradicionalistas franceses, agrupados en torno a José de Maistre. En De Maistre se expresan los principios de la

b) *Concepción restaurativa de la cultura*

con el mayor influjo. Al propio tiempo, en De Maistre es en quien resulta más visible el prejuicio de clase. Autoridad y tradición son aquí los valores fundamentales, en vez de libertad y progreso. El orden viene a ser el valor supremo. Es totalmente independiente de los hombres. Aun allí donde todavía parece necesario un derecho natural, es éste equiparado al derecho positivo divino. En él descansa la legitimidad y la soberanía. Pero la legitimidad ha de deducirse de los orígenes últimos, y surge así pronto la representación de una revelación originaria de todo el orden jurídico, fijado de una vez para siempre. Sólo cuando se producen conflictos entre los Estados soberanos, ha de recurrirse como poder supremo a la autoridad del Pontificado, que de este modo adquiere un sentido político indeseable ahora para él mismo y que, para De Maistre, no significa en modo alguno una subordinación de la política a la religión.

De estos dos partidos, hechos con prejuicios de clase, y que luchan el uno con el otro, hay que separar las concepciones de la

cultura, que aparecen universales y libres en esta época. Están representadas de un modo clásico por Fichte y Hegel, que, al propio tiempo, representan también la diferencia entre el idealismo subjetivo y el objetivo.

c) *La concepción de la cultura en la teoría pura del Estado de derecho.*

Tiene una significación decisiva el distinguir la ideología burguesa del Estado de derecho y la teoría pura del Estado de derecho, que se mantiene libre, con sentido crítico y apartada de intereses de clases y estamento. De otro modo no sería posible una tipología de las concepciones de la cultura en esta época. Ha sido Fichte quien, en esta situación de luchas constitucionales, a comienzos del siglo XIX, ha proseguido consecuentemente el republicanismo kantiano y lo ha ampliado hasta constituir una concepción filosófico-histórica de la cultura. Lo decisivo aquí es que el derecho natural se une con el *concepto de cultura, ya perfectamente elaborado,* y produce un sistema de filosofía de la historia, que, por medio del idealismo subjetico, quiere ser crítica de la cultura de la propia edad, quiere descubrir "los rasgos fundamentales de la época presente". Fichte, al hacerlo, sucumbe a una ilusión muy interesante para la sociología de la cultura; cree que su filosofía de la cultura no depende del tiempo y el filósofo le concede de buen grado esa independencia, que sólo rige en realidad para la formulación esotérica de su teoría mística de la identidad. En realidad, la filosofía de la cultura de Fichte sólo puede comprenderse en dependencia con las dos posiciones adversas determinadas por prejuicios de clase: la ideología burguesa del Estado de derecho y el tradicionalismo. Ciertamente, empero, ha de entenderse esta dependencia como una *reacción contra ellas,* para determinar su superación. Sólo ordenándola en la sucesión típica de las concepciones de la cultura de esta época, puede explicarse comprensiblemente la doctrina de Fichte de un modo esotérico.

Fichte, en su lenguaje barroco, habla de cinco edades que constituyen el curso de la cultura y de la historia. 1.º La época del dominio condicional de la razón por el instinto, estado de inocencia del género humano. 2.º La época de la autoridad, que obliga ex-

teriormente, período de los sistemas positivos de enseñanza y vida, sin razones convincentes, con fe ciega y obediencia incondicional, estado de iniciación de los pecados. 3.º La época en que el instinto de razón y la razón en general se liberta, tiempo propio de la "Ilustración" vulgar, estado de perfecto pecado. 4.º La época de la ciencia racional, período en que la verdad es acatada y amada como lo más alto, estado en que se inicia la justificación; y 5.º La época del arte racional, erección del reino de la razón, en que la Humanidad alcanza su fin con paso seguro e infalible y se construye a sí misma en perfecta expresión de la razón, estado de la justificación y santificación perfectos.

Con una crítica acerada de la cultura queda rechazado el período propio, período de la "Ilustración" vulgar, de mero individualismo, de utilidad y felicidad. Con ello la conciencia general de la época—época de simple intelectualismo—es comprendida como el sistema decisivo del mundo y de la fe para toda la realidad social. Fichte sabe perfectamente cuál es la voluntad del Estado burgués de derecho: "todas las investigaciones que de antiguo y particularmente en los últimos tiempos se han realizado sobre la mejor constitución de gobierno, tienen en último término la intención de hallar un medio para obligar a su vez al poder que a todos obliga". Fichte penetra agudamente en la mecánica de los aseguramientos que han de afianzar las conquistas de la revolución.

El ético contrapone a esto la rigurosa validez general del imperativo categórico, el olvido de sí mismo como persona, la vida en la idea, más aún, la vida de la idea misma, el servicio al todo como sistema de profesiones de la moral positiva. Pero la dinámica de su filosofía de la historia y de su teoría de la cultura nace de que reconoce la significación temporal de la autoridad, de que, al lado de la libertad absoluta, coloca la absoluta dependencia en el instinto racional y bajo la autoridad. *Y esto es un reflejo claro de los dos partidos y de la lucha constitucional en su tiempo.* Llega así, exactamente como los tradicionalistas, a la construcción de un *pueblo normal* originario en el estado de la cultura racional perfecta, a quien se ha confiado la revelación originaria de una cultura absoluta, que no se considera a sí misma como cultura, sino como naturaleza. La diversidad de los derechos que se dan en su presencia entre la clase burguesa más acaudalada y cultivada y las "castas" privilegiadas (como dice en vez de estamentos) se pro-

yecta hacia atrás en un conflicto entre la cultura originaria y la absoluta incultura; y sólo en este conflicto de la cultura y la barbarie se desarrollan, aparte de la religión, los gérmenes de todas las ideas y ciencias, para conducir la barbarie a la cultura, para cultivar a los salvajes, para someter la Naturaleza a la cultura, al dominio del hombre, para que finalmente pueda producirse la verdadera y eterna paz, las artes. La oposición producida por la lucha constitucional entre los estamentos, conviértese aquí en base de una interpretación sociológica del Estado. En las luchas entre estamentos y pueblos, y particularmente en la competencia de los Estados europeos dentro del sistema de Estados, desde la Reforma, halla Fichte un principio filosófico histórico, que le permite la realización de una filosofía de la historia, enteramente pareja en rango a la de Hegel. Pero, según él, el Estado ha de hacerse superfluo a sí mismo; pues lo que puede ordenar exteriormente se hará por sí mismo cuando haya llegado el mundo a su superior evolución; se hará por amor al bien entre los verdaderamente libres, exactamente como la evolución del cristianismo hacia el ideal "juanista" de la libertad y racionalidad religiosa coincide finalmente con el Estado perfecto. Pues para los jurídicos de la cultura y los éticos del idealismo subjetivo, el primado entre las potencias sociales va a la *escuela* sobre la religión y el Estado. Fichte llega incluso a pensar en la sustitución de la última oposición (propietarios y no propietarios) por una oposición entre maestros y personas cultivadas. Pues justamente de los maestros ha de salir la *geniocracia,* el artista libre del porvenir, el arquitecto razonable del mundo; ha de salir el señor supremo legítimo, que puede hallar la solución de todas las dificultades para la erección del reino de la razón. Sólo ahora resultan comprensibles las cuatro edades de Fichte. Las tres anteriores son el descenso hasta el perfecto estado de pecado en el mero utilismo. Quizá con Fichte mismo—que genialmente representa el entendimiento humano concreto de su época y de su pueblo y puede mostrar de hecho por la gracia de Dios la evidente construcción del porvenir—comienza la erección del reino de la razón. La filosofía misma sólo puede suministrar la justificación, acentuando el *primado de la verdad* y de la pura moralidad. El idealismo subjetivo mantiene expresamente el dualismo de los "dos mundos, el mundo de lo dado y el de lo que debe ser por obra de la libertad". Puesto que el sistema del mundo y de la

fe, la autoridad espiritual de una época, es decisiva para toda la situación de la cultura, ha de salir de ella necesariamente la época del arte de la razón.

d) *La concepción idealista de la cultura.*

Ya Eduardo Fueter ha hecho resaltar sagazmente en su *Historia de la historiografía moderna* que la filosofía de la historia de Hegel sólo puede entenderse partiendo del constitucionalismo de su tiempo. Este es justamente el problema, desde el cual se ofrece la posibilidad de desarrollar la concepción de la cultura de Hegel: desde su propio tiempo y su crítica de la revolución francesa. La cuestión es: ¿cómo el filósofo de la libertad se ha convertido en filósofo de la restauración? ¿Cómo Hegel se ha convertido en el filósofo del idealismo objetivo? El propio Hegel no ha visto quizá esto completamente claro; pero ha presentado con todo su relieve el problema de cómo podía resolverse el conflicto entre liberalismo y tradicionalismo: "ésta es la conexión, el nudo, el problema en que se encuentra la historia y que tiene que resolver en los tiempos futuros". Por la constitución de 1830, en Francia, al cabo de cuarenta años de guerras y de una confusión incalculable, ha sobrevenido la terminación de éstas y un apaciguamiento. "Pero si ahora se equilibra un punto fundamental, queda aún de una parte el quebrantamiento del principio católico de la concepción tradicional, que convierte en caso de conciencia el aniquilar las instituciones existentes, y por otra parte, el quebrantamiento de la voluntad subjetiva. En el liberalismo se da la unilateralidad fundamental de que la voluntad general ha de ser también la general empírica; es decir, que los individuos deben regir como tales. No satisfecho con derechos racionales, libertad de la persona y de la propiedad, el liberalismo contrapone a todo esto el principio de los átomos, de la voluntad individual: todo ha de acontecer por su poder expreso y su aprobación expresa."

En este punto la crítica de Hegel arranca de la "Ilustración", más radicalmente aún que la de Fichte. Ciertamente es "lo inaudito en la Ilustración que el hombre se entrega a su cabeza, esto es, al pensamiento, y construye conforme a éste la realidad". "Fué ésta una magnífica salida del sol." Todos los seres pensantes han

celebrado esta época, una sublime emoción ha dominado en aquel tiempo, un entusiasmo del espíritu ha hecho estremecerse al mundo, como si sobreviniese ahora la reconciliación efectiva de lo divino con el mundo." "Que la propia voluntad es la base del derecho en la sociedad, que se ha hallado un principio de pensamiento para el Estado, he aquí un enorme descubrimiento en lo íntimo y en la libertad." "La conciencia de lo espiritual es ahora especialmente el fundamento. Por ello, *el poder es hoy de la filosofía.*"

Pero también se olvida "la enorme diferencia": que esta filosofía de la libertad subjetiva no es más que pensamiento abstracto y no intelección concreta de la verdad absoluta. Hay que hallar la distinción entre el contenido de la libertad, su objetividad, y la forma de la libertad, en la que el sujeto se sabe activo. Sólo entonces se hace perceptible la libertad *objetiva o real,* libertad de la propiedad y de la persona, libertad industrial y acceso libre a todos los puestos del Estado. El poder ejecutivo, el gobierno realizador queda en poder de la voluntad decisiva del monarca. La colisión de las voluntades subjetivas no puede resolverse ni por los pocos que representan a los muchos y que a veces no hacen más que pisotearlos, ni por el dominio de la mayoría sobre la minoría. Así hay que contraponer la convicción del ánimo al atomismo de la voluntud individual del Estado de derecho burgués; del cual Hegel no distingue tampoco el puro Estado de derecho, de Kant.

La convicción del ánimo es el querer íntimo de las leyes; no es sólo la costumbre. Las leyes y la constitución en general deben ser lo mejor; y es deber supremo de los individuos el someter a ellas su voluntad particular. Puede haber muchas opiniones sobre las leyes, las constituciones, el gobierno; pero la convicción del ánimo debe ser que todas esas opiniones se hallan subordinadas a lo sustancial del Estado y han de ceder ante éste. "La convicción del ánimo ha de ser también que frente al sentido del Estado no hay nada más alto ni más sagrado, o que si bien la religión es más alta y sagrada, no hay en ella nada que sea distinto de la constitución del Estado u opuesto a ella."

Mediante esta idea de la *libertad objetiva* y del *nuevo primado del Estado,* queda exigido un nuevo positivismo de la decisión concreta y de la incorporación, no ya en el reino racional del

puro Estado de derecho, que debe crearse, sino en la realidad existente. Por consiguiente, el movimiento progresivo hacia la libertad no se encuentra ya en el lado de la voluntad y del espíritu objetivos, sino en el movimiento objetivo de la voluntad sustancial del Estado y del espíritu del pueblo. La libertad no se consigue por el predominio de la filosofía, sino que la libertad objetiva, las leyes de la libertad real favorecen la sumisión de la voluntad accidental. La historia del mundo no es más que el *desarrollo* del concepto de la libertad. Así, pues, para la filosofía de la historia la investigación de los elementos fundamentales es meramente la forma en que se ha realizado el principio de libertad, por la astucia de la razón. Los países latinos, y con ellos Austria, escapan a la solución del problema dada por Hegel, a causa de su tradicionalismo y liberalismo revolucionario; porque no poseen, como la Iglesia protestante, la conciliación de la religión con el derecho. Inglaterra, donde reina el Parlamento, está destinada a la civilización comercial exterior. Sólo en los Estados soberanos de Alemania se dan aquellas síntesis de los diversos pasos por el camino de la evolución objetiva de la libertad, que pueden resolver el problema del porvenir.

Puesto que ahora se exige como deber moral la inclusión de la voluntad subjetiva en el orden existente en cada caso, todos los grados del orden, en el desarrollo hacia la libertad, han de ser considerados al propio tiempo como racionales y como revelaciones del *espíritu del pueblo.* Todo lo real es racional, y el espíritu objetivo, a cuya sustancia está adherido el individuo, realiza en un movimiento ideal dialéctico el progreso hacia la libertad. El enlace establecido por la filosofía de la identidad entre el individuo y el espíritu absoluto no necesita ser explicado aquí. Pero constituye la primera razón de por qué el proceso ideal dialéctico, sobre todos los grados del espíritu universal y sus tensiones antitéticas, ha de convertirse en una metafísica de la historia, reflejo filosófico-histórico de la situación cultural, a la que Hegel busca una salida.

Si ahora consideramos estas cuatro concepciones de la cultura, encontramos común a todas ellas un resultado altamente sorprendente. Conforme al método sociológico, que investiga el primado de las autoridades, las cuatro representan una nueva y peculiar *autoridad positiva del Estado,* aun cuando niegan cada una de un

modo completamente distinto el primado del espíritu y de la religión, y aun cuando la subordinación del espíritu y de la religión al Estado no es en todas la misma. *En la lucha por la constitución conviértese el Estado en objetivo absoluto de la cultura.* Pero esto significa, al propio tiempo, una renuncia a la dirección y creación de la totalidad cultural, que ha de darse automáticamente con el Estado ideal realizado. Justamente esta renuncia a la dirección consciente delata la recaída en una mecánica de la totalidad cultural y contiene una dialéctica real de graves consecuencias entre el Estado y la economía. De aquí habrá de salir el grupo siguiente de concepciones en una nueva situación cultural.

El que menos sistemáticamente se ha expresado sobre la autoridad absoluta positiva del Estado, ha sido el verdadero triunfador de la revolución francesa, el *liberalismo político* del Estado de derecho burgués. Pero constituye una verdadera profesión de fe. La transformación de la ideología ascensional de clase en ideología de estamento triunfante, raras veces puede expresarse con plena claridad. Habría que hablar aquí de un positivismo de los partidos, porque la lucha propiamente dicha va contra la reacción y la sumisión de la religión al Estado se verifica principalmente desde el punto de vista de la relación de la religión con la reacción. Pero también el primado del espíritu es abandonado tácitamente, porque se trata de asegurar conquistas de la revolución con la constitución positiva del Estado burgués de derecho y no de un nuevo derecho natural que haya de fundarse sacándolo del espíritu y de la ética.

El hecho de que la *restauración* y el tradicionalismo mantengan el primado del Estado, como autoridad suprema, es sólo la consecuencia de ese positivismo anterior; y si resulta notable ahora es porque, de hecho, el nuevo estamento de la burguesía se encuentra también en el orden positivo del Estado. También aquí hay un positivismo de partido, que lucha por la renovación de los antiguos derechos estamentales o por su robustecimiento y contra el primado del espíritu como base de un funcionamiento constitucional artificial e "imposible". No es tan clara la negación del primado de la religión, que, en cuanto a las palabras, aparece incluso potenciado, mientras en realidad, como particularmente presentía De Maistre, frente al catolicismo la autoridad religiosa había de ser colocada al servicio del ideal partidista de la restauración.

Lo más asombroso es que la autoridad positiva del Estado sea reconocida como lo más alto por los *filósofos.* Pero, sin duda, Hegel ha declarado el *primado absoluto de la política,* pese a su acentuación de la libertad como fin de la historia. Expresamente Hegel rechaza el primado del espíritu, en la forma de la ética kantiana y del derecho natural; y la religión no era para él más que un grado previo de la libertad filosófica esotérica. Justamente el estar armonizada con el derecho es el sentido de la reforma y el objeto del progreso, que va más allá de ella. Para Hegel no tiene razón ninguno de los dos partidos del Estado en su época, ni el liberalismo ni el tradicionalismo; y su lucha, la dialéctica de la época y su oposición política es su problema específico. Naturalmente, siendo filósofo, concibe ambos partidos como principios espirituales. Así, lo que se halla enfrente no son los estamentos en lucha, sino la libertad y la sustancialidad. Y aquí, la libertad subjetiva como predominio de la filosofía se sacrifica expresamente a la sustancialidad del espíritu del pueblo, formado con la *realidad estatal como libertad objetiva.* La libertad no es más que el principio dinámico del movimiento de la historia, como movimiento de los pueblos, y por el movimiento ideal dialéctico de las conformaciones espirituales de la realidad cultural desemboca en la estática social de la realidad sustancial, absoluta, del Estado.

Habría de considerarse casi como imposible que también el *idealismo subjetivo de Fichte* pueda reconocer la absoluta autoridad positiva del Estado. Ciertamente no lo hace para su época actual. Pero el proceso de la cultura sólo queda concluso en la cuarta y quinta épocas, que siguen al presente. El primado del arte racional en la quinta época no es sino la autoridad positiva de la dominación suprema legítima. Para la filosofía del futuro, en Fichte, el primado del espíritu que comienza a imperar desde la Revolución francesa, no es más que un grado para la erección del reino de la razón, para la geniocracia. Al genio anticristiano de la fuerza, a Napoleón, contrapone el verdadero genio moral, como legítimo señor supremo del porvenir, que ha de crear la nueva costumbre positiva. El primado de la religión ha tiempo que se halla sustituído en él por el amor puramente ético al bien. La lucha de los dos partidos de su época se complementa con la competencia de los Estados, que para su propia conservación se ven forzados a poner en tensión extrema la moralidad y la libertad.

3. Las concepciones sociológicas de la cultura a fines del siglo XIX.

A este peculiar reconocimiento de lo positivo después de la "Ilustración", en la lucha fascinadora por las constituciones, sigue la transformación ideal dialéctica del primado del Estado, proclamado con caracteres de generalidad en el *primado de la economía.* Ciertamente el predominio casi indiscutido—combatido a lo sumo por el tradicionalismo—de la doctrina económica liberal, preparó ya a comienzos del siglo XIX esta transformación. Pero lo decisivo fué que el Estado dejó de hecho en libertad a la economía y así pudo producirse aquella lenta transformación, que ha determinado el *dominio propiamente dicho del capitalismo.* Esta transformación no se hizo por vía de revolución política. Fué un proceso social gradual y, por eso, en este punto no es posible la delimitación de las épocas por años y días. El liberalismo político vencedor sucumbió calladamente a la victoria del *liberalismo económico;* del mismo modo que no se habló de la transformación de la clase burguesa ascensional en estamento burgués. Sólo cuando la nueva tensión económica hubo engendrado nuevas oposiciones sociales, entró la nueva situación de la cultura en la conciencia del tiempo. La nueva oposición social no era, además, un propio problema formal político, en cuanto que ya por el liberalismo político se pedía la inclusión de todos los ciudadanos en el Estado, aun cuando se hiciese ocasionalmente una diferencia entre *citoyen actif* y *peuple,* entre los ciudadanos propietarios con derecho de sufragio y el resto. El reconocimiento del primado de la economía no ha sobrevenido por la lucha de clases, sino, al mismo tiempo, por las dos nuevas clases sociales: burguesía y obreros; y ello negativamente, merced a una *teoría automática catastrófica del Estado.* De la misma manera, el liberalismo económico y el antiguo socialismo han contado con que el Estado se suprimiese a sí mismo; han contado con una desaparición, una extinción del Estado en la sociedad; el liberalismo, con una supresión de la autoridad del Estado en el orden económico capitalista libre; y el socialismo, con el orden económico socialista libre, que mecánica o

revolucionariamente ha de producirse por la supresión del orden económico, a consecuencia de los privilegios estamentales de la burguesía. Resulta así la tercera tesis, como base para un nuevo tipo de concepciones de la cultura: *el movimiento ascensional de la clase obrera es engendrado por la conciencia partidista de la oposición económica.*

En modo alguno ha sido sólo el prejuicio de clase (de la clase obrera) el que ha hecho visibles las oposiciones internas en la nueva forma económica del siglo XIX. Con toda claridad lo han reconocido así, en particular, hombres de Estado conservadores como Lorenz von Stein, y Robert von Mohl, Konstantin Frantz y Heinrich Riehl. Hoy aparecen como profecías cumplidas las exposiciones de Mohl—que fué, después de Dilthey, el más sabio científico del Estado en su época—sobre las oposiciones económicas de mediados del siglo XIX *(Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften,* III, 294). Nosotros, los alemanes, cumplimos con un deber nacional reconociendo a Stein y Mohl como los primeros *sociólogos realmente científicos;* y hacemos bien en elegirlos como guías para la comprensión de la concepción que de la cultura ha tenido el siglo XIX.

Desde mediados del siglo se ha reconocido claramente la nueva oposición social como una "oposición entre la *propiedad y el trabajo,* la propiedad del estamento burgués dominante y el trabajo de una amplia *capa del pueblo* sin propiedad, que no posee bastantes seguridades políticas y económicas para obtener el fruto de su trabajo". Del lado liberal, bajo la idea directiva de la libertad de la economía, se esperaba la solución de esta oposición merced a la libre mecánica económica. La *competencia* es el procedimiento mágico que automáticamente engendra riquezas cada vez mayores, por medio de mercancías cada vez más baratas. Queda simplemente el problema residual de que, por la lucha de la competencia, cada vez se eliminan más propietarios en las filas de la burguesía propietaria. Tal fué la base para la doctrina de la *concentración* de los patrimonios en liberales y socialistas. Estos veían particularmente la oposición económica que resultaba de una producción no dirigida y que no se acomodaba a las necesidades y al poder de compra, y fué fundamento para la *teoría de las crisis y del empobrecimiento.* Las *crisis económicas,* que habían de darse al propio tiempo con una creciente concentración del patrimonio, conduci-

rían necesariamente a la catástrofe del capitalismo y, con ella, a la del Estado burgués. Los sociólogos conservadores reconocían como el mayor peligro la supresión de las corporaciones, la desaparición de la natural gradación en las profesiones de la sociedad; temían que la ordenación natural del individuo en las seguridades de su comunidad profesional desapareciese y sólo se encontrasen frente a frente partidos atomistas en lucha de clases, los dos frentes de los propietarios y de los trabajadores. Justamente esta creencia, bajo la influencia de la idea (tomada de las ciencias naturales) de la lucha por la existencia, se convirtió en el axioma fundamental de un último grupo de sociólogos, que afirmaron el pensamiento de la lucha de clases para el partido dominante y consideraron los estamentos y naciones vencedores como los representantes genuinos del verdadero orden cultural: los sociólogos del imperialismo.

a) *La concepción de la cultura en el liberalismo económico.*

El núcleo del liberalismo económico es la autojustificación del partido económico dominante. La propia posición de clase no ha de ser sólo derecho positivo; ha de ser reconocida, al propio tiempo, como derecho eterno, natural. Esto es sólo posible, si la economía de los propietarios puede desarrollarse en plena libertad. Así, pues, la economía necesita primeramente autonomía, libertad frente al Estado y a su intervención; y sólo después puede desarrollar el automatismo su autodirección como potencia vital. El dogma de la no intervención del Estado proclama, al mismo tiempo, el primado de la economía sobre el Estado, que finalmente ha de extinguirse por completo, y cuyas intervenciones sólo pueden significar pérdidas por roce en la pura mecánica económica. El objetivo de la sociedad viene a ser el orden puramente económico y contractual de la "ley de la libertad igual", el *contractus* como ideal del orden racional voluntario. *From status to contractus, the man versus the state;* tal es la fórmula del nuevo objetivo cultural. De la ordenación natural de los instintos, pasando por el falso poder guerrero y las ordenaciones basadas en el temor y la violencia, al equilibrio social; del agregado al sistema; de la sociedad mecánica a la orgánica (Durkheim); de la comunidad a la sociedad; éstas son las fórmulas más exactas. El ideal social es la

sociedad económica en vez del Estado, condenado a perecer. De este modo, los depositarios sustanciales del acontecer no son ya el pueblo y los ciudadanos, sino los estamentos y clases, e incluso los "átomos sociales", los individuos libres mismos. Cada cual tiene derecho a la plena libertad económica, que sólo en interés propio debe respetar la libertad y el bienestar de los demás. En esto se basa el derecho natural, la "santidad" de la propiedad. Todas las tendencias espontáneas han de poder imponerse. Esto es lo "natural".

La ley propia específica del mecanismo económico es la relación de oferta y demanda. La acción libre de la *competencia* se trueca en ley absoluta de la vida. Afírmase incondicionalmente, porque sólo así puede lograrse el fruto del liberalismo económico: la armonía industrial y la garantía del bienestar mayor posible por obra de la libre iniciativa. La consecuencia fatal de la competencia, la eliminación de los débiles, es exactamente conocida desde las primeras crisis capitalistas, desde las teorías de las crisis de Sismondi en 1819, y desde el primer socialismo. Pero también es afirmada; y justamente de la oposición entre la iniciativa libre y el automatismo de la competencia surge el *ethos* específico del liberalismo económico, la aceptación del *riesgo* y la dureza en la lucha por la existencia. La selección de los mejores es el fundamento de la creencia en un mejor porvenir, porque el alejamiento de los débiles no es de lamentar, sino que es beneficioso. Según esto, la cultura personal consiste en la adecuación del equilibrio movible interno a las circunstancias externas, la adecuación a la evolución y al progreso.

Los axiomas del liberalismo económico, en parte contradictorios, dicen así: la fuerza cultural creadora es la iniciativa libre de los sujetos económicos individuales; la autoridad positiva y natural de la vida social es la autonomía y el automatismo de la economía. La crítica de la cultura rechaza el poder de la guerra y del Estado, ajenos a la economía; la ética de la cultura se deriva del objetivo cultural, que es libre contrato económico, con el orden social de la libertad igual y de la adecuación al progreso.

¿Cuál es propiamente la concepción cultural específica de esta posición sociológica, que ahora empieza a parecernos extraña? Pocas veces se ve claramente. Porque nuestra concepción del Universo está penetrada de sus principios y porque, aun en el círculo

de sus partidarios, sigue actuando la fuerza del cristianismo. Pero esa concepción cultural es el *darwinismo*, como ya lo ha demostrado P. Barth, aunque sin indicar la razón ideológica profunda de por qué ofrecen el mismo aspecto la visión que de la existencia tienen aquí la sociología y las ciencias naturales. La sociedad económica se ha convertido ahora en ley absoluta, eterna. No es más que la forma superior de la naturaleza misma, su prolongación, después del instinto; la diferenciación superior del entendimiento económico. No es en modo alguno que el naturalismo biológico haya producido con su concepción del mundo el liberalismo económico, sino que, por el contrario, la existencia social ha suministrado las representaciones de la sociología y la biología. La lucha por la existencia se ha trasladado de la teoría de la competencia a la biología. La "disciplina de la Naturaleza" de Spencer ha sido expresada antes de la selección de los mejores. Su concepto opuesto necesario—la "aniquilación beneficiosa de los débiles"—no se presenta en la empirie de las ciencias naturales, sino más bien al contrario. La fórmula principal de este traslado de categorías es la doctrina de la sociedad como *organismo biológico*. La función sociológico-cultural de esta idea no es más que una seudometafísica del primado de la economía, como perfección absoluta de la vida en general. El antropomorfismo de la adecuación al medio ambiente, como principio ascensional de evolución, sólo es comprensible cuando se le entiende teniendo en cuenta la cultura personal económica del tiempo.

El proceso ideológico, que aquí se ha operado inconscientemente, consiste en buscar una justificación natural absoluta al sistema positivo de la competencia económica. Sus categorías, la *iniciativa* de los fuertes, el automatismo de la evolución, la selección de los mejores por adecuación al progreso y el aniquilamiento automático de los débiles, por incapacidad de adaptación, ofrecían una nueva *imagen de la naturaleza*. Ahora bien; la ciencia natural del período anterior era todavía autoridad suprema, y su ley, por tanto, era suprema ley natural. Si la imagen de la cultura era una prosecución de la imagen de la naturaleza; si la sociedad de los hombres se desarrollaba orgánicamente partiendo de la sociedad de los animales, esta ley de la evolución era la norma suprema. Tal es el origen oculto de una seudometafísica biológica de la sociedad. Aquí la naturaleza y la cultura no *deben* separarse en modo algu-

no. Sólo si la cultura puede ser comprendida también conforme a leyes naturales, sólo entonces se habrán llevado a la biología las categorías de la cultura, se habrá conseguido la autojustificación "natural" de la posición burguesa en el sistema de la competencia.

Toda la biología sociológica, desde Spencer a Spengler, es un mito, una religión encubierta, la religión de la ley natural eterna. Esta biología es mecanicista, porque sus categorías proceden de la mecánica del progreso económico; de modo que parece por fin cumplirse en ella la antigua esperanza cartesiana de resolver la biología en leyes mecánicas de evolución. La división de las categorías en la concepción del mundo, para los diversos campos del ser, coincide con estas conexiones. Naturalmente, nada se dice con esto acerca de la atención que ha obtenido el trabajo en estas hipótesis. Sólo para la filosofía crítica de la cultura han de desaparecer los esquemas de evolución biológicos naturalistas.

Una vez que se ha descrito aquí el andamiaje del liberalismo económico, podemos ahorrarnos la crítica ulterior de las concepciones de la cultura de H. Spencer, J. St. Mill, E. Durkheim, P. v. Lilienfeld, A. Schäffle, que sólo constituyen subgéneros de la sociología inglesa.

d) *La concepción de la cultura en el socialismo.*

El socialismo es lo opuesto al liberalismo económico. Su dogma fundamental, la creencia en el primado de la economía, y, con ella, en la preponderancia de la sociedad sobre el Estado, es el mismo; sólo que la justificación de su punto de vista partidista (que se estructura en una concepción de la cultura completamente distinta) es diversa. Así hemos de intentar aquí su exposición como una *teoría de derecho natural.* Los intelectuales que se han colocado en el punto de vista de la clase inferior, han defendido antes de la aparición del liberalismo económico, conscientemente en el espíritu de la Ilustración, esto es, desde un punto de vista filosófico-histórico, el derecho natural de las clases productoras frente al derecho positivo de las clases propietarias. Sobre el jefe genial de los socialistas "precientíficos", Saint-Simon, hemos hablado ya en un pasaje anterior. Pero el socialismo que se designa

a sí mismo como científico no es más que una teoría de derecho natural, del derecho no escrito, que corresponde a un valor exclusivo del trabajo; sólo que tan disimuladamente como la concepción biológica de la cultura constituye el derecho natural del liberalismo.

Su posición está dada con el derecho de la clase trabajadora frente a los estamentos propietarios, desde el momento en que éstos pretenden afirmar como derecho natural el orden positivo de la propiedad, declarar sagrada la propiedad. Por consiguiente, el socialismo tiene primero que intentar demostrar que la organización de la propiedad existente es relativa, y aun propiamente que es innatural o inhumana. Así, pues, surge primeramente en Carlos Marx una "teología negativa" del orden del Estado y de la propiedad, considerados hasta entonces como absolutos, en lugar de las relaciones de producción. La economía se convierte en lo absoluto, en lo fundamental, en la infraestructura de la superestructura jurídica y estatal y aun ideológica. El Estado depende de la sociedad, que es esencialmente sociedad económica y se halla determinada por las relaciones de producción vigentes en cada caso, de las cuales dependen también las demás instituciones. La historia, menospreciada por la Ilustración, recobra sus derechos desde Hegel. La conciencia social es dependiente del ser social. Este es el materialismo económico, que es incluso menos naturalista que el liberalismo económico, pues, según él, son decisivas para los grados de la cultura, ante todo, las relaciones de producción técnicas, y, por tanto, humanas. La fecundidad que para la filosofía de la cultura tiene la investigación de las ideologías, aquí implícita, no se encuentra ciertamente en la reducción de todas las relaciones humanas a relaciones económicas, sino en la estructuración universal ulterior, de que ya hemos hecho mención.

Pero esta manera de cortar el lazo con la filosofía de la historia para provecho del interés de clase, que desea relativización del orden de la propiedad y del Estado; toda esta ideología de la superestructura que de ello se deriva, no son más que *críticas de la cultura,* y se refieren a la "prehistoria" anterior al Estado futuro y aún más exactamente a la sociedad futura. Así, pues, el sentido del socialismo "científico", que pretende ser absoluto, es exactamente (como para el liberalismo económico) una propia *teoría de la evolución.* También el socialismo justifica la autonomía de la

economía por su automatismo, y lo hace reconociendo la misma necesidad al sistema de competencia capitalista, que también el liberalismo había convertido en base de su construcción cultural. Sólo que en el socialismo, el movimiento necesario de la competencia hacia la concentración del capital no se justifica por la eliminación beneficiosa de los débiles y el abaratamiento creciente de la producción, sino que se afirma como la depuración deseable del exceso de propietarios de fábricas, ya que luego los pocos grandes establecimientos que queden podrán ser fácilmente socializados. En vez de la concepción liberal de las crisis como crisis purificadoras en beneficio de las explotaciones mejor dirigidas, viene la *teoría hegeliana de las catástrofes*, que es hegeliana en su esquema, pero que en su contenido es real-dialéctica. El capitalismo, en la última de sus crisis de concentración, pasará automáticamente al socialismo. Es ésta, pues, una teoría catastrófica sólo a medias; la catástrofe sólo se refiere al adversario, y constituye la realización de la utopía para la propia clase. Esta es la "teología positiva" del socialismo, su teoría de derecho natural inconsciente, completamente disimulada; su fe en el poder absoluto de la evolución, predestinismo secularizado y quiliasmo de pasividad determinista. De aquí resulta luego la doctrina de la clase trabajadora, ascendente por obra del destino, y de la clase burguesa, necesariamente descendente.

He aquí, pues, la tesis del genial economista Marx, hegeliano de la izquierda. Pero Marx es también un jurista, y éste añade una *segunda teoría del derecho natural, también semioculta.* La relatividad de la propiedad puede afirmarse también con dialéctica política, exponiendo el orden positivo de la propiedad como una explotación inhumana e insocial de la clase trabajadora. Por el orden de la propiedad, que el Estado garantiza, les corresponde a los propietarios de los medios de producción una *plus valía.* La *teoría de la plus valía* es la *crítica jurídica que de la cultura hace* el socialismo. La valoración exclusiva del trabajo como única fuerza cultural creadora, la teoría del valor trabajo, constituye el derecho natural semioculto de la clase obrera, el derecho aún no escrito de esta clase ascendente, en su prehistoria, y el derecho escrito en el estado final natural y en el estado ideal típico permanente de la verdadera historia. En el orden social de la libertad e igualdad habrán fenecido los privilegios. El Estado, la sociedad ideal sin oposiciones de clases ni de derecho, le sustituirá. Tal es el

objetivo de la cultura y la ética de la cultura; es también una autonomía de la economía, pero ya no por el mecanismo de la oferta y la demanda, sino por la satisfacción racional de las necesidades conforme a un plan económico.

La descripción pacífica, democrática, de la sociedad futura, dominada por el derecho del trabajo, oculta el *carácter revolucionario* de este derecho natural. Pero este carácter revolucionario se halla incluído necesariamente en la oposición jurídica entre el derecho positivo de la *plus valía* y el derecho natural del trabajo. Sólo la *lucha de clases* y la dictadura del proletariado podrán conducir activamente al estado final pacífico. El patetismo contra la explotación inhumana de los trabajadores es el motor revolucionario de esta concepción política militante de la historia. Sólo al adquirir el proletariado conciencia del derecho no escrito del trabajo, créase una conciencia activa de clase, que engendra los frentes bien delimitados en la lucha de clases y cuya voluntad cultural autoritaria (la elaboración de un derecho en el orden comunista de la propiedad) determina el ascenso y predominio del proletariado.

La distinción de esos dos derechos naturales en el marxismo —el totalmente disimulado y el escondido a medias—me parece ser el camino más sencillo para explicar, no sólo las constantes polémicas de interpretación en la ortodoxia marxista (que se derivan de la oposición entre Marx economista y Marx jurista), sino también las oposiciones entre la sociología pasiva y activa, entre la ideología mayoritaria socialista de una clase obrera, que asciende automáticamente, y la ideología minoritaria revolucionaria comunista de una lucha de clases consciente. Pero esa distinción contiene al mismo tiempo también la inevitable *dialéctica real del socialismo como movimiento*. Para el revisionismo determinista, conforme al cual el capitalismo, según la teoría de la concentración, ha de prepararse su propia caída, el ingreso en la mayoría política conduce al restablecimiento secreto del primado del Estado sobre la sociedad, al socialismo de Estado, en socialización lenta y árida. Para el comunismo de la lucha de clases, que desde el principio necesita afirmar el primado del Estado, encarnado en la dictadura del proletariado, para poder construir una sociedad sin clases, la conquista positiva del poder en su propio Estado conduce a un primado neomercantilista del Estado, al intento de influir, por medio del Es-

tado comunista, económica y políticamente en la sociedad y en los Estados internacionales, mediante un monopolio del comercio exterior. Por tanto, para ambas direcciones, la creencia en la sociedad económica como fundamento de la evolución de la cultura, llega a ser, contra su voluntad, una nueva creencia en el primado del Estado sobre la economía. Pero la oposición entre las distintas direcciones, que además contiene una oposición social real entre los trabajadores pasivos, encumbrados, "sobornados por el imperialismo", y los demás trabajadores, activistas, revolucionarios; la oposición entre el cuarto y el quinto Estado llega a ser una *oposición interna de la clase obrera misma* y hace posible a su vez una política universal, con nuevas combinaciones de poder, del mismo modo como, con el primer Estado de trabajadores que llega al poder, tienen que surgir nuevas constelaciones internacionales. Exactamente lo mismo que la clase burguesa triunfante con la revolución francesa produjo una nueva relación de autoridades, dando lugar a toda la serie de concepciones de la cultura que hemos señalado en 2, a-d, y a consecuencia del encadenamiento internacional influyó sobre el círculo total de la cultura, así también la inclusión del cuarto estamento en el Estado, con un relativo derecho del trabajo, y un único Estado de trabajadores vencedor, con absoluto derecho del trabajo, ha de producir una nueva serie de concepciones de la cultura estatales positivas. El socialismo mismo se prepara el destino de muerte que había vaticinado al Estado. Naturalmente, con ello la sociología existencial queda sustituída por una nueva teoría del Estado.

c) *La concepción de la cultura en los conservadores populistas.*

Los otros dos tipos de concepción de la cultura, que pertenecen también a la sociología existencial, no proceden de ideologías de clases, sino que presuponen como dada la oposición entre la propiedad y el trabajo, bien para suprimirla universalmente en un estado de derecho por reformas sociales, bien para afirmarla nacionalmente en un estado de fuerza.

Ninguna de las dos puede constituir partido de clases y masas. Una *élite* busca, pues, un séquito que la acompañe libremente. La posición general que toman ahora muchos que antaño no

hubieran visto con agrado que se les calificase de sociólogos, la llamaremos conservadora populista, en contraposición al partido conservador de los legitimistas y agrarios, porque lo que había que conservar para ellos era la comunidad del pueblo. Allí donde la comunidad del pueblo les pareció ser la consecuencia de la colaboración política interior, llamóse *federalista*. Como todas las posiciones de *élites*, escindióse en muchas designaciones: reforma social, política social, socialismo de cátedra, socialismo cristiano, socialismo evangélico, socialismo nacional (Rudolf Sohm), democracia social. Con frecuencia buscó sus partidarios en la clase media. La dificultad de expresar consecuentemente la oposición, explica la divergencia de direcciones y nombres: Lorenz von Stein, Robert von Mohl, Adolf Wagner, Lujo Brentano, los católicos Ketteler, Ch. Périn, G. Toniolo. Para documentar la exposición elegiremos como su representante más consecuente y de más amplio horizonte a Konstantin Frantz.

El núcleo de estas concepciones de la cultura consiste en que para resolver las oposiciones por entonces existentes, los "antagonismos" sociales, internos-alemanes (1866) e internacionales (protección aduanera), buscóse la solución de la pura comunidad jurídica del pueblo y de los pueblos, la cooperación social libre, el federalismo. Como la solución racionalista y burguesa del Estado de derecho por el constitucionalismo (que es a su vez un antagonismo entre gobierno y partidos) se hallaba comprometida, había de sustituirse a las luchas por la constitución y a la anticuada economía de Estado la nueva organización social y la *política social*. Así, pues, también se destruía aquí el primado del Estado sobre la sociedad. "El Estado es un formalismo vacío, sin lo que hoy se llama la sociedad." La sociedad, que necesita ser definida lo mismo que el Estado, puede ser "aquella red que se extiende a lo infinito y se desarrolla a sí misma por la acción espontánea de los individuos y las necesidades, y frente a la cual el Estado aparece más bien como la organización, claramente delimitada en su esfera, que acaba en una cabeza y está provista de poder coactivo". Por una parte, está así colocado por encima de la sociedad, como autoridad suya: pero por otra parte, "la influencia de la sociedad, que actúa ininterrumpidamente sobre cada individuo, es mucho mayor que la del Estado". "El orden social es la base de la constitución del Estado, que en cierto modo sólo forma una superestructura."

Esta posición fundamental, dada a la sociedad, caracteriza la situación y la posición de estas tesis. Propiamente se piensa en el pueblo como comunidad de estamentos; y la formulación cautelosa viene obligada por la hostilidad al principio liberal nacional, altamente revolucionario, de las nacionalidades. Así, pues, la crítica del punto de vista antagónico de clases, del liberalismo económico y del socialismo, ha de elaborar el *pensamiento fundamental de la reforma social,* conforme al cual la clase obrera ha de ser ordenada en el orden popular de estamentos, no sólo con democracia formal y política, sino también con desproletarización económica. Esta misión se atribuye generalmente a la monarquía social. Por tanto, se quebranta el automatismo de la evolución en la sociedad. Por la ejecución efectiva de la política social en el derecho del trabajo, el automatismo de la pura economía (competencia) queda suprimido parcialmente por obra, en parte, de la dirección aquí mencionada.

La concepción universal de la cultura, con el axioma de la cooperación necesaria, de la comunidad estamental del pueblo, se traslada también a la política exterior. Aquí ha de superarse el antagonismo de los Estados militaristas, poniéndose en su lugar la colaboración en la *comunidad de los pueblos de la cultura occidental.* Sólo esto es "civilización". La incursión de los pueblos bárbaros del oeste oriental en la cultura occidental conviértese en una colonización del occidente oriental para la regeneración y recristianización del oriente. La política mundial de Konstantin Frantz se refiere aquí constantemente a Leibnitz; y aunque falte el éxito efectivo, el éxito teórico es tanto más brillante cuanto que la evolución de hecho, hasta la situación actual, puede preverse claramente con sagacidad inaudita hasta en muchos detalles, y la misión de la organización internacional está claramente trazada.

Para la filosofía crítica de la cultura, a la que Frantz llama todavía filosofía de la historia, se ha hecho un descubrimiento decisivo por el camino de Vico y Schelling: hay un *reino particular de lo histórico,* junto a los reinos de la naturaleza y del mundo suprasensible. La historia no puede transformarse idealistamente, como quiere Hegel, en un mero "proceso del pensamiento"; ni puede fundirse en lo divino, de tal modo que ya no exista entonces un reino supraterrenal particular; ni tampoco ha de convertirse

en una "historia de simios", en sentido naturalista, con la pura consideración de los hombres por sus huesos, cráneos y cerebros. Asimismo, en la política teológica (Stahl), conforme a la cual "la clase dominante en cada caso trata de revestir al Estado existente con una sanción divina", la relatividad de todas las instituciones humanas debía ser absoluta; y en la política y sociología naturalistas de un Comte y un Schäffle, debe entrar un "idealismo real" concreto de la responsabilidad moral, para la paz del pueblo y del mundo. Frantz lucha contra la concepción nacional-liberal de la cultura, que representa el principio pagano de las nacionalidades, como "géneros zoológicos humanos"; lo cual, desgraciadamente, le ha impedido convertir el pensamiento del Estado popular en base propiamente dicha de su sociología.

d) *La concepción imperialista de la cultura.*

El último grupo de los sociólogos existenciales parte típicamente de la afirmación del antagonismo social e internacional. Su contradicción consiste en que con el principio interior de hegemonía de la clase dominante y el "principio altamente revolucionario de las nacionalidades", tiene que negar el primado del Estado, que quiere fundamentar nuevamente en favor de una realidad social. Su política se hace dependiente del adversario, de la oposición concreta entre el liberalismo librecambista y el socialismo, que queda fundamentada como oposición entre la clase superior y la inferior, entre Estados fuertes y débiles. Ciérrase así con dialéctica exacta el círculo de las cuatro posibilidades en la sociología existencial: las dos doctrinas ingenuas de clase y la supresión o la afirmación de su oposición.

La composición de este grupo de *élite* no es menos abigarrada que la del conservador populista. Va de los historiadores políticos, como Heinrich von Treitschke—pasando por los economistas proteccionistas (List), los teóricos de la raza (Gobineau y Chamberlain)—hasta los sociólogos juristas como Gumplowikcz y Ratzenhofer, todos determinados fundamentalmente por el hecho, tan penoso para ellos, de la realidad de la sociedad y democracia. Su axioma fundamental es la *santificación de la guerra*, con acentuación tan pronto del heroísmo, del derecho del fuerte, del privile-

gio de la clase o minoría dominante o de la misión de la propia nación. De todas las subdivisiones del tipo sólo los sociólogos juristas confiesan profesar la sociología, y todos testimonian el desprecio más patente por la masa y por la "sociedad"; lo cual no impide que sean sociólogos existenciales. Lo que ocurre es que la que les parece creadora de cultura es la *parte triunfadora de la sociedad*. La fe en la lucha y en la victoria, como poder decisivo en el todo de la cultura, es una negación oculta—y, por consiguiente, tanto más peligrosa—del primado del Estado, e incluso del principio del Estado de derecho. Justamente los sociólogos juristas—exactamente como los socialistas, hacen con la "prehistoria"—reducen toda la cultura de derecho a una serie de situaciones, en las que sólo decide el resultado de las luchas entre clases y pueblos. No hay para ellos más que el derecho positivo violento de los más fuertes; no hay más que el puro sociologismo de la decisión, en la lucha, por la parte más fuerte de la sociedad en todas las zonas de la cultura. El nacionalismo anterior (romántico todavía) de un Gioberti o un Dostoiewski había fundamentado la misión hegemonial de la propia nación en una capacidad universal de recepción, en la plena humanidad del pueblo o en un principio universal de salud para todos los pueblos, existente en el propio pueblo. El nacionalismo, que parte de la oposición de clases y pueblos, ve en la afirmación de la guerra y la victoria el despliegue creador popular de fuerzas y el derecho a la conformación de la sociedad en el dominio del partido vencedor. Desde este punto de vista, la historia debe colocarse frente a la historia de la civilización, y se considera como historia de las luchas y victorias de los pueblos y dentro de los pueblos.

No obstante, existe para algunas subclases de este tipo un *derecho absoluto, natural*; justamente aquel derecho natural no racional de los antiguos sofistas, que ya querían reconocer en la lucha de clases el derecho del más fuerte como dado por la naturaleza. Ahora es la *ideología de razas* la que quiere deducir una sanción natural y absoluta para el resultado de las luchas entre clases y pueblos, derivándola de los caracteres naturales de las razas, particularmente el axioma de la superioridad nativa de los arios sobre las demás razas. El sentido filosófico social de esta teoría puede percibirse claramente en el normando conde de Gobineau. Para éste, la sangre noble normanda y su tradición de señorío es la lla-

mada exclusivamente a un predominio absoluto, frente a las pretensiones de las masas democráticas y su inestabilidad céltica; y sólo la inferioridad de sangre explica todas las desdichas de la democracia desde la revolución francesa. Así, el tradicionalismo y legitimismo de la época de la Restauración se convierte en una filosofía naturalista de la cultura, que no es menos romántica que el tradicionalismo. La mezcla triple y cuádruple de las tres razas originarias produce un esquema constructivo de los siete círculos más importantes de la cultura; que todavía ha ejercido la mayor influencia sobre la teoría comparativa de los círculos de cultura en Spengler. Mientras para Gobineau, político de oposición, la mezcla conduce necesariamente a la decadencia y al hundimiento, en el gubernamental Chamberlain la mezcla favorable de razas próximas y lejanas suministra una concepción optimista de la cultura. La investigación verdaderamente científica de las razas, según notas antropométricas, ha hecho desaparecer lentamente estas construcciones que sancionan un predominio. Hoy son a veces reanimadas nuevamente como un bien cultural desaparecido.

En cambio, el principio de las nacionalidades, después de haber perdido su ingenuo carácter ideológico de sanción naturalista de la hegemonía, ha ido adquiriendo lentamente, por la rigurosa labor científica en el concepto del pueblo, una significación importante para el derecho político e internacional, especialmente por la exigencia de autonomía cultural para las minorías nacionales. Ciertamente, era menester primero que el derecho liberal de autodeterminación en todas las clases de la población aflojase las fronteras absolutistas del Estado, para que de la exigencia espiritual ética de una cultura popular, con propio estilo, pudiera surgir el nuevo ideal del Estado popular. Para que sea lo más pura posible la forma del Estado, deben coincidir las fronteras del pueblo y las del Estado.

4. Las concepciones filosófico-políticas del Estado en el presente.

El destino de la concepción imperialista de la cultura en el movimiento mismo de la cultura, ha sido desgraciadamente muy rico en consecuencias; por cuanto que, si no ha creado el imperialismo

y la tragedia cultural, aún incalculable, de la guerra mundial, las ha acompañado al menos fielmente. Tampoco la política mundial, verdaderamente profética, de los conservadores populistas nos ha conducido a la situación ultraimperialista en que nos encontramos ahora, tras terribles golpes del destino. Si corresponde una culpa a algún error, es la fatal creencia errónea en el automatismo de la economía la verdadera culpable de la guerra mundial y de la crisis mundial.

Naturalmente, el agua posee la natural autonomía del descenso al lugar más bajo; pero esto no impide, sino que determina su canalización para fecundar la tierra y para que su poder de precipitación se transforme en fuerza motriz. Naturalmente, la economía posee la autonomía relativa psicológico-social de correr hacia el precio más bajo; pero esto determina que se la pueda encauzar para satisfacer las necesidades y se pueda aprovechar su premura para la obra cultural.

La concepción imperialista de la cultura recibió vientos favorables por la evolución económica liberada, que condujo del librecambio a la política nacional liberal proteccionista, pues en la concurrencia de los países desigualmente industrializados había que proteger las industrias nacientes por "aranceles de crecimiento". ¡El liberalismo económico fué sustituído por el liberalismo nacional! Sin embargo, ni aun en la época del materialismo económico la concepción imperialista de la cultura pudo deducirse *solamente* de la economía, pues para ello era demasiado romántica. El hecho de que Alemania e Italia fueran llevadas en esa época a una unión aduanera estatal y a constituir un Estado-nación, fué debido a un impulso *político*, para el imperialismo tan eficaz como la competencia económica. Pero, ciertamente, la economía privada, no dirigida, con su expansión inevitable hacia países coloniales y territorios de materias primas, aceleró el paso del nacionalismo al imperialismo; y esta lucha de competencia entre los cuerpos económicos nacionales ha sido la fuerza propiamente impulsora de la guerra mundial, que luego se manifestó en la voluntad responsable de los Gobiernos y en sus alianzas, ocasionadas por el temor. Tres de las cuatro concepciones de la cultura nacidas en época anterior a la guerra eran adversarias de la guerra: el liberalismo económico pacifista, que pedía directamente el término de la guerra y del Estado; el socialismo internacional, con la solida-

ridad de la clase trabajadora en todos los pueblos de todos los Estados, y el conservadurismo populista, con su voluntad enderezada a la organización de la comunidad entre los pueblos. Problema de filosofía de la cultura, con extraordinaria importancia para el presente, es averiguar por qué las concepciones predominantes, pacifistas, no han podido detener la guerra. Ello disculpa la cuarta dirección, que tampoco, en realidad, ha causado la guerra.

Esta manera de ver puede generalizarse diciendo: que las *concepciones de la cultura y de la vida no pueden determinar la marcha de la cultura sino sólo como instituciones públicas.* No determinan la marcha de la cultura los puntos de vista de partido. La responsabilidad de la marcha de la cultura recae en aquellos estamentos del Estado que en amplio grado pueden mantenerse independientes de las direcciones en que caminan las concepciones del mundo en la publicidad. La opinión pública y el poder público han de considerarse por separado en el movimiento de la cultura, particularmente cuando las ideologías individualistas de clase se han separado de la comunidad de labor universal, que de hecho siempre existe entre los estamentos. Los partidos individualistas del siglo XIX no eran más que una superestructura de la colaboración existente entre los estamentos económicos, y se hallaban desligados de los estamentos político, eclesiástico e intelectual, de los cuales sólo salían individuos con opiniones particulares. La opinión pública se hallaba desligada de los elementos que competentemente representaban la propia regularidad de las distintas esferas objetivas, y que igualmente actuaban por sus necesidades vitales sobre la decisión política.

Así, pues, a pesar del liberalismo económico, se han desarrollado los *cártels* y *trusts* industriales, influyendo decisivamente en el movimiento de los precios, en el desarrollo de la competencia y en el curso de las crisis. Las oposiciones entre el capital industrial, comercial y colonial han convertido en un hecho el automatismo proclamado de la economía; pero han suprimido el mecanismo de la competencia en la economía nacional, dejando sólo subsistente la competencia mundial entre los Estados. La lucha mundial por los mercados y territorios de materias primas ha roto la solidaridad occidental, y la anarquía de la economía mundial ha agudizado hasta el extremo la *anarquía política de los Estados soberanos*, exis-

tente ya desde el siglo XVI. Sólo en un punto el Estado, acompañado de la concepción conservadora populista de la cultura, ha intervenido en la distribución del producto social: en la política social y en el derecho del trabajo. Del mismo modo que antaño la oposición confesional del siglo XVI engendró la *soberanía del Estado* (en el siglo XVII); del mismo modo que las guerras religiosas y dinásticas del siglo XVII produjeron la *soberanía de la razón* (del siglo XVIII); del mismo modo que la oposición constitucional del siglo XIX engendró la *soberanía económica,* así ahora la oposición económica entre las clases y los pueblos engendra la nueva creencia en la *soberanía del Estado y la soberanía del Derecho internacional conjuntamente.* La nueva oposición que hay que resolver ahora es la oposición entre imperialismo y ultraimperialismo.

Resulta de aquí la última tesis para la tipología de las modernas concepciones de la cultura: *la crisis del primado económico engendra la nueva fe en el primado del Estado y del Derecho.*

El sentido de esta transformación encuéntrase ante todo en la sustitución de la *voluntad social,* con sus intereses dispares, por la *voluntad del Estado,* bajo una dirección unitaria. Llega a ser de nuevo certidumbre evidente que es necesaria una dirección del pueblo, y particularmente de los fenómenos dispares de la economía mundial; y esta creencia se confirma dolorosamente por las variadas manifestaciones de crisis que se dan al presente en todas las clases y pueblos. Pero con la fe en el automatismo de la economía tenían que venirse también abajo sus edificios pseudometafísicos, la lucha darwinista por la existencia, la teoría socialista de la catástrofe y los imperialismos nacionalistas o racistas. En contraste con la rigidez con que se atenían a ellos los supervivientes del siglo XIX, las nuevas posiciones partidistas avanzaban resueltas y revolucionarias. Correspondiendo a la escisión en la doctrina del primado de la economía, como punto de partida ideal-dialéctico de las nuevas ideologías estamentales, hanse escindido también éstas a su vez. Sin embargo, la acción del *nuevo axioma fundamental de la autoridad incondicional del Estado* es tan amplia que la mayor parte de sus principios se presentan casi iguales en el bolchevismo, en el fascismo y en el universalismo populista, cosa que ha de destacarse del modo más plástico posible. Como no es necesaria ya una justificación natural de un movimiento cultural automático, llega a declararse absoluta la autoridad del Es-

tado; el Estado integral o total es la solución, y las más diversas concepciones del mundo anuncian un absolutismo del Estado.

a) *La concepción bolchevista de la cultura.*

El bolchevismo, como heredero del socialismo, quiere el *Estado económico total.* El antiguo teorema de la dictadura del proletariado le facilita el tránsito a la exclusiva autoridad del Estado. La sociedad sin clases, que propugnaba el socialismo, se va alejando cada vez más como norma y objetivo; el presente realiza, con la supresión revolucionaria de las otras clases, el Estado hermético de un solo partido de obreros y campesinos proletarios. La oposición de estamentos no puede intervenir en la dirección central burocrática, porque ésta realiza independientemente la distribución del producto total social con arreglo a cálculos arbitrarios. El Estado busca la autarquía absoluta abriendo industrialmente su territorio conforme a una economía planificada. El bien común es, en sentido puramente utilitario, la provisión más abundante y uniforme posible de todos los ciudadanos, en tanto esto no sea obstáculo para la libertad de acción de la autarquía estatal y militar. No se persigue inmediatamente una hegemonía nacional, y la cuestión de las nacionalidades se halla neutralizada, para los efectos de política interior, porque la misión universal se atribuye totalmente a la *doctrina absoluta del Estado.* Apoyado en el monopolio estatal del comercio exterior, el sistema mismo ha de conseguir el objetivo del dominio del mundo. Pasa por plenamente racional. De un modo puramente mecánico ha de lograrse el progreso técnico, por grandes industrias, dentro de un racionalismo autoritario e intolerante, sin libertad de pensamiento. De aquí el dominio exclusivo de la publicidad por el Estado, sin libertad de Prensa; el absoluto monopolio de la publicidad y educación, atribuído al Estado; el monopolio del entusiasmo socialista, que reemplaza a la religión, y la lucha policíaca contra todas las religiones. La dirección del Estado es de hecho personal: sólo rige la decisión del jefe. La representación del pueblo es únicamente formal; es un congreso en que expresan su opinión los elementos del partido gobernante.

Así, este Estado económico total es revolucionario y autorita-

rio, activista e intransigente. Es antiindividualista, por su colectivismo del trabajo social total y de la organización de la distribución; antiliberal, por la economía planificada; antiimperialista, por la doctrina universal comunista; antidemocrático, por la supresión de la diferencia entre clases, por la acción policíaca del Estado, y antiparlamentario, por el sistema económico de Consejos. Posee en su autarquía el monopolio de la publicidad, de la educación, de la religión y del comercio, y domina, por tanto, los cuatro estamentos institucionales.

Su característica particular es la *concepción racionalista y utilitarista del mundo,* nacida de la antítesis frente al liberalismo; es el materialismo histórico en la forma particular de la fe en la omnipotencia de la técnica, dirigida conforme a una economía planificada. La cultura se estrecha y reduce al predominio neomercantilista del partido, como medio del utilitarismo racional, y a la ética colectivista de la corporación. Pero estos valores supremos ideológicos adquieren rigidez, convirtiéndose en inconmovible doctrina del Estado y en deber del Estado; de modo que el Estado económico total se convierte de medio en fin supremo y llega a ser puro terror.

b) *La concepción fascista de la cultura.*

El fascismo se ha convertido en un Estado total directivo, por el temor burgués al bolchevismo, diestramente explotado, y por la crítica antiliberal, antidemocrática y antiparlamentaria. Tras las primeras iniciaciones de M. Barrès y de Charles Maurras, orientadas hacia un Estado integral y condenadas al fracaso en la Francia centralista y nacionalista, logróse en Italia la primera organización de la autoridad plena del Estado, de la *totalitá* de la cultura por el Estado, mediante un solo partido o una minoría única y dominante, no ligada estatalmente y no caracterizada por la lucha de clases. Este Estado de jefes es, desde Hegel, la primera *concepción de la cultura, en sentido de una pura teoría del Estado,* que atribuye a la autoridad personal del jefe y al séquito elegido de una minoría de secuaces la decisión total sobre la cultura nacional. Se ha conseguido, pues, aquí la superación de la filosofía de la historia existencial y del sociologismo existencial. No es el espí

ritu lo que determina la cultura, sino el ímpetu político del jefe y su séquito; la sociedad, el pueblo, no es el fundamento creador del desenvolvimiento cultural, sino que la decisión política señala a la cultura direcciones y objetivos. La voluntad del pueblo está subordinada a la voluntad del Estado; la dirección política posee el monopolio de la publicidad y reclama el monopolio de la educación. El fascismo no necesita exigir el monopolio de la religión, porque para él el derecho a la dirección, conquistado revolucionariamente, es absoluto; el primado del Estado significa un propio poder de soberanía, que quiere afirmarse en la lucha y que, con el poder, posee el derecho. Por consiguiente, subordina la religión, como la tradición del pueblo, al primado del Estado, exactamente lo mismo que la vitalidad del pueblo. Del mismo modo es también subordinada la economía al Estado. Las oposiciones de la economía, como las oposiciones políticas de los partidos, son sustituídas por una jerarquía regulada estatalmente en el derecho corporativo de los trabajadores. La autarquía estatal y la paz económica han de lograrse por una dirección central, conforme a una economía planificada.

Así, pues, aquí se ha alcanzado con plena claridad el primado puro del Estado sobre los estamentos institucionales, sobre la religión, la ciencia, la Prensa y la economía. La teoría del Estado es un caso característico del puro *personalismo autoritario* del jefe dictatorial y del *heroísmo político* de su séquito. Por consiguiente, la ordenación tipológica no podrá hacerse en el tantas veces citado hegelianismo, sino que deberemos recurrir, como tipo de comparación, a la *geniocracia* de Fichte. La posición es exactamente, como en Fichte, idealista subjetiva, aun cuando con la limitación, muy importante, de que con la subordinación del espíritu y de la publicidad al primado del Estado se viene también abajo la crítica de la cultura, esto es, no subsiste ninguna autonomía ética. El *ethos* pasa, en un sentido completamente material, a la libre decisión de los directivos, a la cual tiene que subordinarse el séquito de un modo colectivista, pero con obligación personal.

c) *El universalismo populista.*

Si precisa puede ser, en cierto modo, la descripción de esta dos nuevas concepciones de la cultura, aunque sólo en alguno Estados dominen con rigor público, es, en cambio, difícil la expo sición exacta de la oposición reaccionaria. Su adversario es e mundo liberal del siglo XIX, lo mismo que para la política de l Restauración lo era la Ilustración. Pero, como no ha tenido aú en ninguna parte en sus manos el poder, ni siquiera de un mod pasajero, no se percibe claramente el punto de cristalización e las diversas teorías resultantes de la crítica concreta de la cultura Sólo las diferencias frente al antiguo conservadurismo son claras El legitimismo queda ahora en un segundo plano, porque, en ve de buscar en una dinastía tradicional la base para la conformació de la cultura, la busca en el pueblo mismo; en vez del Estado tota económico o del Estado de directivos, su ideal es el *Estado popula total.* También se ve aquí clara la oposición al liberalismo, a l democracia, al parlamentarismo, al marxismo, en suma, a todos lo individualismos, frente a los cuales se presenta la totalidad de pueblo como base universal de la cultura. Claro es también el im pulso contrarrevolucionario, el activismo, el militarismo y el im pulso nacional de autarquía, esto es, todas las notas que caracteri zan también al fascismo y al bolchevismo. Pero hay diferencia frente a ambos, que son: el nacionalismo riguroso y las distinta interpretaciones de la unidad del pueblo, como base de derech natural y sanción del Estado. La afirmación del pueblo como u valor absoluto no es ya sociologismo, pues no se acentúan las opo siciones sociales, sino que se reconoce como creadora de la cultura la unidad de sangre y de moral en la comunidad del pueblo; y sobre todo—porque ha de crear el Estado popular con su estilo propio—, su primado sobre la religión, el espíritu y la economía se acentúan más o menos radicalmente.

Por consiguiente, el axioma propiamente dicho de este tipo es el *sentido comunal,* en lugar de la libertad e igualdad liberales; es el *orden,* en vez de la utilidad común colectivista. La explica ción de la unidad creadora del pueblo sólo puede ser entonces consecuentemente, como en Othmar Spann, la explicación objetiva

idealista de una comunidad de espíritu popular con una base racista de sangre, mientras otras subclases del tipo adelantan inconsecuentemente, con un sentido naturalista, la base de sangre y quedan así prendidas aun en la sociología nacional liberal. Para el universalismo populista consecuente, la organización corporativa de la economía nacional es el nuevo descubrimiento más importante del *derecho natural fundamental de la cultura*, que sólo se hallaba escondido por las agrupaciones de intereses, manifestadas en los partidos políticos, y por sociologías inspiradas en la lucha de clase.

d) *El universalismo crítico.*

La posición conservadora, contraria a las corrientes principales del presente, encuéntrase en una situación paradójica. No puede afirmar sin más lo existente, pues éste se halla determinado en alto grado, en sentido liberal, por el espíritu de fines del siglo XIX; todo lo que ha de hacer es defender el orden jurídico positivo del mundo burgués, la resistencia pasiva contra los revolucionarios amenazadores. El mundo burgués se halla condenado a una impotencia crítica, atado por la defensa de lo existente. La razón no puede darle ya normas absolutas, pues la lucha por la existencia se ha convertido para él en decisión irracional, que hace triunfar lo real y efectivo, y, por tanto, puede ayudar a sus propios adversarios. El nuevo conservadurismo, análogamente a su antecesor del siglo XIX, tiene que "conservar" por las vías de la reforma social, como orden natural de vida, un *orden que aún ha de venir;* tiene que ser *creador*, del mismo modo que, a la inversa, la creencia liberal en el progreso se ve obligada a ser prácticamente conservadora. ¿Qué efecto produce en ambos ese *changez les dames* de sus ideologías habituales? Sólo en un punto puede preverse: significa que pierden la adhesión de las masas y se convierten en concepciones de "élite", salvo que el nuevo conservadurismo puede apoyarse en la "afinidad electiva" con las capas populares religiosas.

La inteligencia crítica, ante el inevitable monopolio de la publicidad por el bolchevismo y el fascismo y ante la pasividad resultante de la situación concreta adoptada por la burguesía, en actitud defensiva, se ve forzada al nuevo conservadurismo, y ésta

es una gran jugada para el efecto práctico que en la vida pueda tener la filosofía de la cultura misma. En el siglo XIX, la oposición espiritual contra el sociologismo se manifestaba en el individualismo aristocrático de Nietzsche y otros anarquistas aristocráticos, que sólo sabían de la cultura personal; esta actitud tiene aún hoy ecos en la moda irracionalista de los "ingenuos conscientes". La "decadencia de la ilustración", la crisis del humanismo, es tan sólo una crisis de la cultura privada, demasiado personal, no de la cultura objetiva misma. Los patronos de la nueva filosofía de la cultura son los otros aristócratas espirituales de Basilea, como el Jacobo Burckhardt de las *Consideraciones sobre la historia universal*, que ha practicado ya tan ejemplarmente la sociología cultural de la constelación concreta de las grandes potencias vitales; o Bachofen, que ha elaborado con la misma genialidad la sociología de las instituciones, llegando, como Vico, a dominar racionalmente las ordenaciones míticas de la vida.

La posición conservadora ha sido siempre crítica frente al progreso unilateral, y hubiera debido ser también siempre universal, desde su antepasado Platón, porque la acentuación parcial de un punto de vista estamental, aunque sea el aristocrático, perturba el equilibrio y con ello la duración del orden social. Por sí misma sólo conoce el arranque hacia la crítica práctica de la cultura, siendo para ella la *crítica espiritual de la cultura más bien cosa de filósofos*. Pero la consideración de las crisis que hoy se desarrollan automáticamente no puede seguir atenida a los estamentos, porque las oposiciones en la actual situación del mundo sólo pueden percibirse considerándolas dentro de la economía y la política mundiales. Las posiciones de lucha en el presente buscan la autarquía por razones ideológicas y político-militares, y, por tanto, no son más que soluciones parciales de la situación mundial.

Los diversos grados de industrialización en los pueblos han sido los que han hecho posible la exportación de capitales y con ella el imperialismo. Las modificaciones de la estructura social en los Estados directivos dependen de las oposiciones en las formas de producción de la economía mundial. La industrialización de la agricultura en Ultramar desvaloriza la tierra alemana; su colectivización en la Rusia soviética desvaloriza el bosque alemán. Por eso las soluciones político-nacionales han de contradecirse unas a otras. El bolchevismo, para conservarse, tiene que realizar el

intento de imponer la revolución mundial; el fascismo tiene que hacerse artículo de exportación, a pesar de ser una planta puramente italiana, para conseguir la homogeneidad en el orden internacional, y el universalismo populista, si fuera del todo consecuente, tendría que pasar de la ordenación corporativa del pueblo a la organización paralela económica de los pueblos, esto es, convertirse en universalismo ecuménico.

Precisamente porque estas posiciones de lucha entre los partidos han de mantenerse naturalmente dentro de la autarquía y soberanía nacionales, no pueden dar una solución de conjunto a la política del mundo, y, por eso, esta tarea y esta posibilidad corresponden a la nueva posición conservadora. Es también antiliberal y antiindividualista, como las otras; pero no es radical, sino moderadamente realista. Su axioma fundamental es el *orden populista y el orden supraestatal conjuntamente,* la colaboración corporativa de las fuerzas creadoras del pueblo y la organización supraestatal de la comunidad de los pueblos. Como en la situación actual ni el orden populista ni el estatal pueden mantenerse soberanos y autárquicos, el universalismo se ve forzado a conservar el *orden internacional positivo existente* y a ir a la nueva creación de una *comunidad de derecho natural entre los pueblos.* Ha de practicar una política mundial, como la han practicado siempre los aristócratas venecianos e ingleses. También tiene que proclamar el nuevo primado del Estado sobre la economía, porque la conservación del orden popular estamental se halla amenazada al mismo tiempo por las ideologías de clase y las de "élite". La soberanía absoluta del Estado no ha sido nunca más que ideología puramente dinástica, nunca conservadora. Desde el punto de vista crítico realista no pueden suprimirse por decreto las oposiciones nacionales ni las internacionales; pero tampoco puede reconocerse la lucha de estamentos y clases como la única dinámica de la sociedad. La superación del sociologismo liberal, por socialista e imperialista, no consiste en una sociedad sin clase, y menos en el internacionalismo de un pueblo, sino en la comunidad corporativa de las profesiones dentro de la obra total del pueblo, en la ordenación federada de los pueblos y en la comunidad de la obra de la cultura occidental. El universalismo crítico es jerárquico, porque reconoce a todos los estamentos y pueblos cultos, en la ordenación jerárquica de su vocación, para la obra total de la cultura.

La trágica serie: del falso absolutismo, de las idolatrías parciales por la obra y valor de un estamento, desde el derrumbamiento de la unidad cultural medieval; la autonomía estatal espiritual y económica en el barroco, en la "Ilustración" y en el siglo XIX, ha hecho que desde entonces el conservadurismo sólo ocasionalmente haya podido tener la palabra, reduciéndose a una posición de partido. Pero el particularismo de estas supuestas soberanías se ha hecho ahora visible con la crítica de la cultura y la crisis mundial. El conservadurismo ha sabido siempre que la sanción realmente absoluta, religiosa, del orden cultural se halla anclada en lo trascendente; la religión ha sido siempre para él la potencia suprema de la vida. En el espíritu creador de cultura *no* siempre ha creído. Como hoy no le es posible contentarse con afirmar el presente, cuya defensa corresponde al liberalismo, tiene que reconocer la fuerza creadora del espíritu y el mundo objetivo de normas de los valores culturales, el derecho no escrito de las necesidades vitales, para mantener el orden en el pueblo y entre los pueblos, que está por encima de la voluntad positiva del Estado, que puede dominar *contra ella*, pero no ejercer dirección sin ella. Una vez que ahora el automatismo autónomo de la economía ha engendrado tal confusión que él mismo reclama la dirección del Estado, podría restablecerse la jerarquía de los valores, de los estamentos y de los pueblos. El porvenir de la cultura occidental depende de que esta vez el universalismo político no sólo prediga cómo han de venir las cosas, sino que obre conforme a su convicción.

5. Las concepciones histórico-teológicas de la cultura.

Naturalmente, la teología de la historia, en relación con la filosofía de la cultura, no significa la consideración de la inconmensurable influencia de la religión sobre la cultura. Bajo el nombre de teología de la historia entendemos aquí la superacentuación del factor religión junto al Estado, el espíritu y la economía; y ello, en cuanto que toma en la conciencia de la época la forma de una teoría—aunque no sea declarada—sobre el acontecer cultural. Así como la filosofía de la historia afirma que el factor espíritu es el

decisivo en la evolución de la cultura y la sociología, sociedad o economía la determinan fundamentalmente, así también la teología de la historia enseña que Dios determina la marcha de la historia y de la cultura.

La convicción teológico-histórica de la influencia de Dios sobre los destinos de la humanidad surge de la *combinación de la religión con el ethos.* Del mismo modo que la teoría (sociológica) de la expiación en el más allá y de la inmortalidad resulta de la necesidad de una sanción absoluta para la moralidad y del pensamiento de una adecuación necesaria, en el más allá al menos, entre la dignidad y la dicha del hombre, así también confíase la dignidad moral del pueblo y su salud a la justicia distributiva de Dios. Con el pensamiento del Dios justo surge el concepto de una garantía para la justicia social en la vida de los pueblos. Con la renuncia voluntaria o forzosa a la autoayuda y al poder surge la esperanza de que Dios—aun contra toda esperanza—establecerá entre los pueblos el orden inviolable de derecho y de justicia, con un poder que se imponga al mundo.

Puede concebirse también la teología de la historia como la forma *religiosa que toma la crítica de la cultura,* tan pronto como se ha reconocido un ideal del orden popular o del orden mundial. La valoración pesimista de la realidad cultural amenazará en tal caso con el castigo del hundimiento a la apostasía del ideal del pueblo. Una fe optimista en la dignidad del propio pueblo le concederá la ayuda de Dios en una opresión de que es inocente. En ambos casos, un poder trascendente habrá de restablecer, por fin, el orden del mundo.

Pero los caminos de Dios son desconocidos para el hombre. A consecuencia de ello, la certidumbre sobre la intervención de Dios en la historia ha de inducirse sólo *condicionalmente* del estado moral de la comunidad y del mundo. Todas las particularidades de la teología de la historia, que en el fondo sólo consiste en el pensamiento único de la omnipotencia de Dios para la dirección de los destinos de los pueblos, resultan, pues, de las circunstancias caracterológicas sociales nacionales que posea el teólogo de la historia. Dentro de la tipología general de las concepciones de la cultura hay, a su vez, una *tipología de las teologías de la historia,* que en lo esencial pueden resumirse en las siguientes seis tesis:

a) *La tesis que profetiza el hundimiento nacional.*

Puede exponerse brevemente en la siguiente forma condicional: Si el pueblo no realiza la justicia social, el Dios justo producirá su hundimiento. La supresión del orden injusto, el Juicio Final, está próximo. Sólo el que realice la justicia será salvado.

Esta es la tesis de todos los predicadores de penitencia. El profeta de desdichas aparece en primera línea como ético, que, o bien ve perturbado el orden del pueblo por una oposición entre ritualismo externo y moralidad religiosa profunda (Amós, Isaías), o bien anuncia el Juicio Final como profeta sacerdotal, por no haberse observado estrictamente el orden del culto (Ezequiel). Fácilmente se combinan con esta general convicción escatológica presentimientos de particulares y grandes desdichas. Se buscan entonces los *signos* del Juicio Final que amenaza.

b) *La tesis que profetiza la salvación nacional.*

Nace del sentimiento que el pueblo sometido tiene de habérsele hecho injusticia. Por eso Max Weber la ha llamado ideología de sometidos; lo cual es cierto, sobre todo para el caso de pedir que la venganza de Dios caiga sobre el enemigo. Pero más importante es la fe y la esperanza en que Dios traerá remedio a los males, con sólo que se eviten la propia injusticia y las violencias. Su estructura es la siguiente: si los enemigos cometen injusticias, los derribará el poder trascendente del orden cósmico. El soportar inocentemente la injusticia autoriza para esperar la ayuda de Dios. El pueblo que sufre inocente será el salvador de los pueblos, el reino del porvenir es el reino de la justicia cumplida y de la paz (Segundo Isaías, y para el mesianismo polaco, Krasinski).

Las profecías de hundimiento y salvación nacionales son el modelo del *mesianismo social.* También la clase oprimida puede oponer a la dominante su esperanza en Dios, aguardar el cumplimiento del reino de la justicia social, sin necesidad de violencia, por sus sufrimientos inocentes, e incluso considerarse a sí misma como la destinada a salvar a su pueblo (Thomas Münzer).

c) *La tesis que profetiza la salvación universal-cósmica.*

Esta tesis es la de los fundadores de religiones. Significa la victoria del espíritu personal en la historia universal, la ampliación del orden popular a orden del mundo, y con ello, en general, del orden social a un orden cósmico análogo. Su fórmula es: cuando se propague y realice el buen orden de vida, Dios renovará su reino y el mundo. La caída del orden injusto está próxima, el poder del principio del mal está ya quebrantado. Los sufrimientos que el salvador toma sobre sí purifican de pecado a su comunidad. El nuevo pueblo trae los frutos del reino justo.

d) *La tesis de la ordenación legitimista.*

Surge de la conciencia de haber aparecido un nuevo reino o una nueva época de la Iglesia y del mundo. Se coloca ya en el punto de vista de un nuevo derecho positivo, mientras la profecía de salvación universal vive presa aún en la esperanza escatológica. Por ser una concepción de derecho positivo, no se expresa en proposiciones condicionales, sino en una proposición causal: por haber surgido el reinado del rey justo, Dios elevará el poder de su pueblo y de su comunidad, del reino mundial creyente. Los enemigos de la verdad, los heréticos, o los enemigos del derecho, los tiranos, han recibido ya su castigo; el principio enemigo está ya vencido. El nuevo reino trae ya los frutos del pueblo de Dios.

Esta tesis, como profecía de salvación nacional, puede combinarse fácilmente con el *gobierno de la dinastía legítima;* particularmente si es restaurada después de una época de opresión, como con la casa real de David bajo Zorobabel y los Asmoneos. El reino de Dios se ha transformado en un gobierno mesiánico de la dinastía de David o de la casta sacerdotal de Leví. Pero mayor importancia tiene el que toda la *Historia de la iglesia de Eusebio* descanse en esta tesis teológico-histórica y quiera legitimar con ella el imperio de Constantino y su reconciliación con la iglesia. Dios le ha dado la victoria a Constantino, porque los adversarios tiránicos, con su persecución de los cristianos, se habían manifestado partidarios del

poder anticristiano del demonio. Como los perseguidores de los cristianos, también los herejes han recibido ya su castigo, y así comienza una época nueva, caracterizada por el poder del soberano, la supresión del tirano, el régimen cristiano, nuevas leyes, la libertad de la jerarquía y la edificación de iglesias.

Pero esta teoría legitimista puede llegar a ser también la concepción fundamental de una nueva confesión. La iglesia nuevamente constituída se considera entonces como una época nueva en la historia de la iglesia. El ejemplo clásico de esto es la *Historia de la iglesia protestante,* de Flaccius Illyricus y de los centuriadores de Magdeburgo. Aquí, la nueva confesión se representa como la verdadera iglesia, siempre existente, y se contrapone a la oscuridad de la iglesia católica anticristiana. El crecimiento del *mysterium iniquitatis* se manifiesta en el auge del primado romano, sobre el que ahora, tras la profecía apocalíptica, ha venido la catástrofe. Para la filosofía de la cultura este caso es, ante todo, importante porque se ve en él el intento de caracterizar esquemáticamente cada siglo conforme a todas las expresiones político-culturales del verdadero reino de Dios y la cultura del reino adverso del Anticristo.

e) *La tesis de la comunidad de creencias.*

Esta tesis es sociológica, en cuanto sólo considera como verdadera cultura la cultura interna, y por ello divide la humanidad en dos círculos sociológicos coexistentes. Llega así a una muy complicada concepción de la cultura, pues el imperio y la iglesia existen en cierto modo duplicados en el mundo. Su fórmula es: sólo la invisible comunidad de creencias es el reino metafísico del bien y del mal, de la cultura y la incultura. La duración del reino metafísico de Dios es eterna y se extiende por toda la duración del mundo. La creencia interna distingue la pertenencia propiamente dicha a la iglesia visible y al Estado visible. Sólo la recta creencia produce los frutos del amor y la humildad, de la paz y de la justicia (San Agustín, Odón de Frisinga).

f) *La teología dialéctica de la historia.*

También esta tesis parte de la distinción entre lo eterno y lo temporal; pero ya no considera al adversario como el demonio o el Anticristo, sino que lo considera también como un elemento justificado, y justifica asimismo su existencia en el todo de la cultura. Colócase, pues, en la frontera entre la teología de la historia propiamente dicha y la filosofía de la cultura universal, salvo que las oposiciones dialécticas quedan trasladadas al factor cultural religioso solo, sin buscar la armonía de todos los factores de la cultura. Su forma es la idea del reino interior de Dios; el cristianismo tiene varios aspectos igualmente necesarios, que no pueden realizarse simultáneamente por los hombres. Por eso hay en su realización una oposición necesaria, que sale del seno mismo del cristianismo. La historia del reino exterior de Dios, de la iglesia, es el proceso ideal dialéctico de las direcciones del cristianismo. La unilateralidad de una dirección (por ejemplo, la penetración religiosa del mundo por el catolicismo) conduce, con su absolutismo mismo, a su hundimiento y a la aparición victoriosa de otra dirección. La verdadera cultura consiste en la totalidad del despliegue universal del espíritu objetivo del cristianismo, que exteriormente, sin embargo, sólo puede desarrollarse en una gradación sucesiva de las direcciones (Ferdinand Christian Baur).

Cuando las diversas direcciones no son concebidas como *igualmente necesarias,* sino que delatan una *jerarquía* valorable, en vez del desarrollo objetivo idealista, ideal-dialéctico del espíritu, surge una *doctrina ascendente de la evolución,* principalmente con el pensamiento de un plan educativo de Dios para la humanidad, pensamiento que va de Ireneo, pasando por Hugo de San Víctor y San Buenaventura, hasta Leibnitz, Lessing y Schleiermacher, y puede adoptar los puntos de vista más diversos de sucesión gradual. La determinación y reconocimiento de los grados y su cálculo lleva a la *teología apocalíptica de la historia,* cuya nota común es la exégesis, la *interpretación de los signos de la voluntad de Dios.* Es una forma secundaria, reflexiva, de la teología de la historia, que descansa sobre la condicional escatológica. En ella pueden buscarse los *signos del Salvador;* por ejemplo, su preexisten-

cia, la divinidad, el nacimiento de la Virgen, la Crucifixión, Resurrección y Ascensión a los cielos; o los *signos del Juicio:* catástrofes exteriores, dolores y opresiones; o signos favorables sacados de modificaciones interiores. Para la filosofía de la historia, lo más importante ha sido la interpretación de los signos de los períodos del mundo, en cuanto que la indagación de signos interiores ha conducido a formar períodos de la historia del reino de Dios y de la historia de la iglesia, si bien esta dirección es la que más frecuentemente se ha perdido en lo abstruso por el cálculo de datos exteriores, precisando día y año, con lo cual se ha comprometido. Una forma grande e importante de la teología de la historia está dada aun en la exégesis de los *signos de la verdadera comunidad,* del nuevo pueblo. Se aproxima, a su vez, a la tesis de la comunidad de creencia, porque tiene que establecer los signos interiores de la verdadera comunidad. Su fórmula es, aproximadamente: cuando comienza la realización de la espiritualidad y pobreza generales, se manifiesta un nuevo grado en el reino de Dios. El grado de evolución último y más elevado se presiente ya en su época de preparación y puede calcularse por el curso seguido por la evolución. Con la aparición del nuevo jefe comienza la nueva época, la perfección final de la cultura (Joaquín de Floris, los franciscanos joaquinistas, Dante).

6. Las concepciones políticas de la cultura.

La concepción política de la cultura es la más antigua y más difundida. Su pensamiento fundamental inexpresado se encuentra a la base de todas las *doctrinas del imperio* y de toda *historiografía política.* Desde que hay una cultura elevada, el Estado es la síntesis de los estamentos y profesiones en la voluntad consciente de la totalidad. El primado del factor cultural Estado fundamenta la alta cultura y es tan predominante en toda su historia, que los primados de la religión, del espíritu y de la economía, a su lado sólo aparecen como interregnos. Ciertamente, la necesidad de una sanción absoluta del orden jurídico hace que el pensamiento político del imperio suela aparecer ligado a la religión. Y dondequiera que hay algo más que mero derecho positivo, la cultura espiri

tual actúa más allá del saber directivo práctico y de la voluntad de gobierno.

La combinación práctica del pensamiento del Estado con el pensamiento de la cultura se basa en la *relación entre el ideal de Estado y el ideal de cultura.* Pero en toda conciencia imperialista hay inexpresada una *crítica de la cultura,* que está oculta por la creencia de que sólo este imperio, como la mejor forma o estructura de Estado, crea la verdadera cultura. Por eso todas las concepciones teóricas del Estado han de formularse como proposiciones condicionales. Sus variantes resultan, ante todo, de la particular ideología de los estamentos del Estado, de sus condicionalidades caracterológicas, sociales y nacionales. Pero la diferencia esencial entre ellas consiste en que el Estado sea superior a la cultura o esté subordinado a ésta. Si el Estado ha de estar al servicio de la cultura espiritual y moral—concepción, naturalmente, más defendida por el estamento intelectual que por los estamentos del Estado—, la teoría del Estado se acercará a la filosofía existencial de la historia. Sólo cuando se defiende la plena autonomía del Estado, y la cultura misma, por tanto, se pone al servicio del Estado; sólo cuando se enseña la determinación exclusiva de la totalidad de la cultura por el Estado, puede hablarse de un puro primado del Estado sobre los demás factores de la cultura. Pero ya la síntesis en la obra total de la cultura, por la voluntad del Estado, es una concepción teórica del Estado, aun cuando no puramente existencial.

a) *Las tesis del Estado de cultura.*

El hecho de que conscientemente se convierta al Estado en un Estado de cultura constituye una victoria del *ethos* y el *logos* sobre el saber puramente práctico de gobierno y dirección. Las condiciones bajo las cuales esto acontece son independientes de la posición propia del filósofo de la cultura en el Estado y de la significación que atribuya a los diversos estamentos del Estado: al monárquico, aristocrático y democrático. Así, por ejemplo, la *tesis del Estado de cultura monárquico conservador* dice: sólo cuando reina el orden justo, ideal del pueblo, es posible un orden duradero del Estado. La injusticia social destruye el orden del pueblo y conduce al hundimiento del Estado. Sólo cuando el que ostenta

el poder conoce el buen orden del pueblo, en un pueblo bien educado, puede establecer el Estado de cultura.

Formulada con las propias palabras de Platón, dice esta tesis: "Un Estado en el que la ley dependa del arbitrio del soberano y no tenga por sí misma ningún poder, lo veo cerca del hundimiento; en cambio, allí donde la ley reina sobre el soberano y éste es servidor suyo, veo florecer la prosperidad y la dicha que los dioses prestan a los Estados." Se ve fácilmente el parentesco de esta tesis con el anuncio profético del derecho y la moralidad, salvo que aquí es el espíritu *humano* el que, conociendo el orden eterno, justo, del pueblo, ha de realizar de un modo personal y autoritario, por medio del Estado justo, el ideal perdurable de cultura. Esta tesis, que espiritualiza y moraliza el arte práctico de gobierno, se ha convertido en una concepción ejemplar del Estado, desde Platón y Aristóteles joven, pasando por Cicerón y Santo Tomás, hasta la geniocracia de Fichte.

Kant ha realizado de un modo clásico la ampliación del pensamiento del Estado nacional de cultura y su paso al *ideal de Estado de cultura republicano y, al propio tiempo, universal.* Al hacerlo así, en vez de la duración del Estado, el axioma fundamental es la libertad general. Su fórmula dice: sólo cuando también los Estados mismos vivan en un orden jurídico se habrá realizado el ideal de la cultura. Pero han de desarrollarse ya antes todas las fuerzas de la libertad personal, para que los Estados puedan mantenerse en la lucha por el poder. El despliegue de todas las fuerzas, merced al fin heterogéneo de la fortaleza del Estado, produce la suma cultura. Así, pues, la vida legal del Estado no es más que un medio para el florecimiento de la cultura personal.

Estas dos tesis unen la cultura autónoma espiritual y moral con el poder del Estado. La *tesis democrática del Estado de cultura* de John Locke y otros representantes del sistema de los dos partidos, busca la autonomía utilitaria de todas las fuerzas sociales en general. Sólo cuando ambas participan alternativamente en la dirección del Estado se realiza la obra de arte del Estado. Por esa razón, el poder del Estado ha de ser moderado por la división de poderes, de tal modo que pueda desarrollarse la libertad general. Por consiguiente, el orden del Estado no es más que un medio para el fin cultural del desarrollo libre de todas las fuerzas sociales útiles.

Finalmente, el pensamiento de la cultura de derecho puede formularse autonómicamente. Resulta de aquí una tesis del Estado nomocrático de cultura que va desde el Pórtico y Cicerón hasta Grocio y Montesquieu: sólo cuando reinan la ley y el derecho de gentes puede hablarse de una cultura propiamente dicha. La Naturaleza y la razón muestran el orden del mundo justo, legal. Sólo el Estado correspondiente a la Naturaleza, así organizado, se convierte en director de la cultura universal. El orden del Estado y el orden mundial interestatal son el medio para el pleno desarrollo de la libertad.

b) *Las tesis del Estado de poder.*

Estas tesis, que han tenido una fortuna desproporcionada en el mundo literario, no son, por tres razones, las tesis del político mismo. Ya subjetivamente son hombres débiles los que por el *taedium vitae politicae*—como Holstein ha demostrado agudamente, con respecto a Hobbes—quieren ver asegurada de una vez para siempre la tranquilidad, o los que, por resentimiento de verse excluídos de la política, como Maquiavelo y Gobineau, se expresan con particular violencia sobre el poder político. Por parte del verdadero saber de gobierno y de dirección, esto no es posible, aunque sólo fuese por la razón de que constituye un *arcanum imperii* el legitimar en lo posible por el derecho un poder ilegítimo, y porque el pesimismo, que es el supuesto fundamental de todas las tesis que propugnan el Estado-poder, no puede ser defendido en voz alta por ningún político. El axioma fundamental de estas tesis es una consideración pesimista de la naturaleza general humana, que no conduce por sí misma, como *animal politicum*, al Estado. La asignación de puestos dentro de la cultura a algunas naturalezas directivas o a un pueblo con particulares dotes políticas, bajo la omnipotencia del Estado, ha de sustraer, por decirlo así, a la Naturaleza un Estado fuerte. Estas tesis se presentan en tres formas:

La tesis tecnicista del Estado fuerte, como, por ejemplo, la de Maquiavelo, puede reducirse a esta fórmula: cuando la muchedumbre, como ocurre en la mayoría de los casos, es indolente y sólo obedece a la necesidad, el arte de las naturalezas directivas avisadas y fuertes puede mantener el Estado. Las fuerzas y con-

diciones sociales son por naturaleza y destino contrapuestas y ciegas. Sólo la voluntad del Estado puede crear derecho, moral y cultura.

De esta manera, el punto culminante de la cultura es la *virtú*, fuerza, prudencia y la voluntad del hombre de Estado, particularmente dotado, que se crea su Estado por la técnica consciente del saber de gobierno. En vez del espíritu de la moralidad, es aquí la voluntad personal fuerte de una naturaleza directiva, el secreto propiamente dicho de la formación de la cultura; con lo cual, naturalmente, todo el orden de derecho y costumbres, y también la religión, queda subordinado al pensamiento del poder.

La tesis del Estado fuerte dictatorial dice, en la formulación de Thomas Hobbes: sólo cuando el poder y la decisión corresponden a uno solo están garantizados la seguridad, el derecho, el orden, la fortaleza y la paz en la sociedad. Las perturbaciones del orden provienen de la lucha natural de todos contra todos y de los conflictos entre religión, Estado y particulares. La independencia de otros factores de cultura—pueblo, propiedad, libertad de opinión, religión y derecho internacional—ha de subordinarse, pues, a la omnipotencia del Estado; tal independencia estorba a la unidad del poder del Estado. Por consiguiente, sólo el Estado fuerte es cultura genuina.

Esta tesis es la que aborda de un modo decidido y exacto el problema de la sociología de las instituciones y de la constelación de las potencias vitales, y lo resuelve del modo más radical por la *subordinación incondicional de todos los demás factores al poder absoluto del Estado.* La paradoja, que se anula a sí misma, es aquí tan sólo que en ese caso el poder debe servir a la paz, que la divinización del Estado se pone al servicio de la mera utilidad individualista: "la utilidad por la cual ha sido creada la comunidad política es la paz y autoconservación de todos los particulares; una mayor utilidad no puede existir" (Hobbes).

La tesis del Estado fuerte, cuando está basada en la teoría de las razas, ve la garantía del poder y con ella la única posibilidad de cultura, en la naturaleza misma del pueblo. Sólo cuando un pueblo dotado políticamente por la raza ejerce el dominio sobre los demás surge un fuerte Estado de poder. Las perturbaciones de poder y las decadencias de cultura sobrevienen del empeoramiento de la naturaleza del pueblo, por la mezcla de razas. Sólo

el Estado fuerte, con pureza de raza, puede fundamentar una cultura de tipo elevado (Gobineau).

¿Hasta qué punto esta tesis naturalista puede ser también una disimulada tesis legitimista, en cuanto en ella se quiere justificar la pretensión de poder de la sangre nobiliaria normanda y de la raza germánica? Lo hemos explicado antes. También es característico de esta tesis la valoración pesimista del presente y la actitud oposicionista.

c) *Las tesis legitimistas.*

Por grande que pueda ser la influencia literaria de las tesis del Estado fuerte sobre determinadas direcciones sociológicas, sobre el positivismo jurídico y sobre la opinión pública, la teoría de la legitimidad ha tenido, en conjunto, sobre la evolución de la cultura, una influencia incomparablemente mayor. Esta teoría, en la mayoría de los casos, hállase, como concepción de la cultura, detrás del derecho positivo y del Estado positivo. La necesidad de legitimación de todos los poderes existentes sabe destacar con bastante claridad sus pensamientos fundamentales, aun cuando, por lo general, sólo llega a formulaciones filosóficas expresas cuando se encuentra en la actitud de reacción de una clase dominante desposeída. Como es natural, la tesis se escinde conforme a las diversas formas de Estado y estamentos.

La *tesis legitimista monárquica* dice: sólo cuando se reconoce la casa real legítima, tradicional y confirmada en la historia, están asegurados el orden y la paz del pueblo. Los enemigos del orden existente se aniquilarán a sí mismos por su desunión y carencia de autoridad. El imperio tradicional significa derecho y orden, grandeza y brillo, dicha y elevación cultural para todos los conciudadanos.

Fácilmente se percibe hasta qué punto este razonamiento determina la argumentación de los partidarios de todas las dinastías. Cierto es que no fué elevado al rango de teoría hasta los políticos de la Restauración, como Burke, De Maistre, Stahl. Naturalmente hay también una *teoría legitimista aristocrática*, para la cual sólo tienen importancia los estamentos feudales y su derecho, de tal modo que sólo cuando son reconocidos los derechos de

los estamentos de la nobleza de sangre están asegurados también el orden del Estado, el orden jurídico y la altura cultural tradicionales. Esta tesis se encuentra en el fondo de la Magna Carta y de la Bula de Oro. Expresamente la formula, por ejemplo, Boulainvilliers.

La tesis democrática de la legitimidad debe exponerse de dos maneras, según se considere la mayoría o el pueblo entero como depositario del orden legítimo del Estado. La *tesis mayoritaria* puede formularse así: sólo cuando la voluntad de la mayoría, que se modifica dentro de los estamentos, puede expresarse libremente y es reconocida como la voluntad general del pueblo, cabe una ordenación jurídica de igualdad general. Las voluntades particulares e intereses privados, que se contradicen, perturban con su desigualdad natural el bien común. Sólo el predominio numérico de la parte más fuerte es un principio formalmente indiscutible de derecho y cultura (Marsilio de Padua y Rousseau).

La teoría de la legitimidad en la *tesis del Estado-pueblo* ha de distinguirse claramente de la tesis mayoritaria y de la teoría de las razas. Formúlase así: sólo cuando ostenta la hegemonía el pueblo llamado a ello por su naturaleza, su historia y su carácter, sólo entonces está asegurado el florecimiento de la cultura mundial. Los bárbaros y los pueblos esclavos por nacimiento no podrán a la larga mantenerse frente a él. El pueblo originario es, por el destino, el único pueblo de cultura.

Esta es la tesis de todos los nacionalismos conscientes que quieren justificarse por el espíritu y la pretensión de cultura, de Virgilio a Petrarca, Fichte, Gioberti y Dostoiewski.

Finalmente, hay también la tesis legitimista universalista para un *único imperio mundial*, representada por Dante del modo más bello y solemne: sólo el soberano mundial justo y bien aconsejado asegura la paz del mundo, porque sólo él puede ser totalmente desinteresado. Cuando no se acata la supremacía del imperio y de la tradición, son inevitables perturbaciones constantes de la *civilitas humana*. Sólo al imperio romano mundial *único* está confiada la cultura mundial *única*.

d) *La tesis de la creencia en el Estado.*

Esta tesis es en cierto modo una derivación particularista de la tesis del Estado popular. Según ella, sólo son representantes del pueblo total aquellas partes del pueblo que profesan la creencia del Estado y un fuerte *ethos* estatal. La tesis dice: sólo cuando aquellos que profesan la recta creencia se hallan en el poder, es el Estado un Estado de cultura. Los enemigos del *ethos* del Estado destruirán inevitablemente éste. El triunfo del bien es la ley de movimiento o, al menos, el objetivo de la cultura.

Ahora bien; falta decir aún quiénes son esos *aristoi* (mejores). Pueden ser los que consideran la *justitia* como el *fundamentum regnorum,* los que aspiran a la realización del ideal de derecho. El estamento de oficiales puede considerar la capacidad guerrera como la esencia del *ethos* del Estado; y en este caso es nuevamente el Estado fuerte el Estado de cultura. Pero también puede considerarse como lo más importante, en un sentido liberal, la tolerancia y el formalismo jurídico; puede creerse que la legalidad es el valor supremo del Estado. O también la *buena disposición social,* y en tal caso el Estado de la bienandanza es el Estado de cultura.

e) *La teoría dialéctica del Estado.*

Sólo esta tesis reconoce la necesidad simultánea de todos los elementos justificados del Estado, constituyendo una diferencia esencial el que el despliegue de estos elementos se busque en el espíritu absoluto (que se desarrolla en un sentido ideal dialéctico) o el que se acepte la libertad histórica genuina en el movimiento real dialéctico, sin orden de evolución previos. En el primer caso se llega a convertir, como Hegel, al Estado en el último y supremo poder de la vida, mientras una filosofía universal de la cultura (el propio Hegel lo había hecho ya en su filosofía de la historia) introduce en el todo cultural dialéctico las otras potencias vitales, con lo cual el primado del Estado sólo puede ser pasajero. La tesis dice: la idea de la totalidad del Estado tiene varios aspectos igualmente necesarios, que no pueden realizarse simultánea y unifor-

memente. Por eso voluntad del Estado y voluntad del pueblo, autoridad y progreso son principios opuestos de movimiento en la evolución del Estado. El predominio de una única dirección conduce por su absolutismo mismo a su caída. Sólo el equilibrio de todas las direcciones del Estado, conforme a un ideal de constitución mixta, produce el verdadero Estado de cultura.

La realización del esquema depende aquí ante todo de las diversas concepciones del universo. Así el naturalismo objetivo acepta un *ciclo de constituciones* que se deduce de la regularidad de oposición en el todo del Estado y se halla en conexión con las leyes cosmológicas de la vida de la cultura. En este caso el primado del Estado se considera como la potencia vital directriz; así, en Aristóteles, en Polibio y en Bodino. La teoría subjetivo-naturalista fundamenta la oposición como tal; es una *teoría de la guerra y la victoria* y hace que la evolución positiva de la cultura salga de la decisión histórica casual en las luchas entre pueblos y clases (Gumplowicz y Raztzenhofer). La *teoría objetivo-idealista de la libertad del Estado* fundamenta el desarrollo evolutivo lógico, ideal-dialéctico de los elementos del Estado. Convierte la evolución del Estado en manifestación de la evolución del espíritu del mundo y atribuye por tanto al Estado la dirección de la cultura, pues en él reside justamente el principio lógico de evolución que es representante del espíritu del mundo (Hegel, Croce). Sólo una filosofía crítica y realista del Estado puede reconocer al mismo tiempo la justificación relativa de los diversos elementos del Estado, puede considerar como necesarios la voluntad del pueblo y la voluntad del Estado, el derecho positivo y el no escrito y puede también medir una jerarquía de tareas conforme a una constitución ideal normativa. Sólo de este modo queda ligada al ideal de la cultura la evolución histórica real-dialéctica. Unicamente una valoración normativa de los elementos del Estado asegura la eficiencia de la cultura del espíritu en la realidad social y permite una fundamentación ética del orden del Estado. Ha de confesar, además, la relatividad del primado del Estado en el tiempo, al lado de las otras potencias vitales, ordenando así una vez más al Estado en una dialéctica amplia del conjunto cultural, que de este modo llega a ser el problema final en la filosofía de la cultura.

BIBLIOGRAFÍA.—ROBERT FLINT: *History of the Philosophy of History in Europe France and Germany*, 1874.—P. BARTH: *Die*

Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1915.—HANS FREYER: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft,* 1930.

1. a.—M. J. DE CONDORCET: *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain,* 1795.—ST. SIMON: *De la réorganisation de la société européenne,* 1814; *Nouveau Christianisme,* 1925.—A. COMTE: *Cours de philosophie positive,* 1830 y sig.—G. W. F. HEGEL: *Filosofía de la Historia universal* (1822), 1837. Hay traducción española.

b.—GIAMBATTISTA VICO: *La nueva ciencia sobre la naturaleza común de los pueblos,* 1725.—ROUSSEAU, HERDER: Véase arriba.

2. a.—B. CONSTANT: *Cours de politique constitutionelle* (1872).

b.—E. BURKE: *Consideraciones sobre la revolución francesa.*—J. D. MAISTRE: *Considérations sur la France,* 1792.—ADAM MÜLLER: *Die Elemente der Staatskunst,* 1810.—J. FR. STAHL: *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht,* 1830 y sig.

c.—J. G. FICHTE: *Naturrecht,* 1796; *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters,* 1806; *Staatslehre,* 1913.

d.—G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie der Rechts,* 1821.

3. a.—H. SPENCER: *Social Statics,* 1851; *Principios de sociología.*—J. ST. MILL: *Utilitarianism,* 1863; *Sobre la libertad.*—E. DURKHEIM: *De la division du travail social,* 1893.—E. SCHÄFLE: *Bau und Leben des sozialen Körpers,* 1875 y sig.

b.—KARL MARX: *El manifiesto comunista,* 1847; *Crítica de la economía política,* 1859; *El capital,* 1867 y sig.—F. LASSALLE: *System der erworbenen Rechte,* 1861.

c.—LORENZ VON STEIN: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich,* 1850.—KONSTANTIN FRANTZ: *Der Föderalismus,* 1879. HEINRICH RIELH: *Bürgerlicher Gesellschaft,* 1851.

d.—H. VON TREISCHKE: *Gesellschaftwissenschaft,* 1859; *Politik,* 1897.—L. GUMPLOWICZ: *Grundriss der Soziologie,* 1907.—G. RATZENHOFER: *Die soziologische Erkenntnis,* 1898.—J. A. DE GOBINEAU: *Essay sur l'inégalité des races humaines,* 1853.

4. a.—W. LENIN: *El Estado y la revolución,* 1928.

b.—G. SOREL: *Réflexions sur la violence,* 1908.

c.—O. SPANN: *Der wahre Staat,* 1923.

d.—J. BURCKHARDT: *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* 1905.—J. J. BACHOFEN: *Der Mythus von Orient und Occident* (publicado por M. SCHRÖTER), Munich, 1926.

5. FERDINAND CHRISTIAN BAUR: *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung,* Tubinga, 1852.--AUGUST VON GALL: ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, Heidelberg, 1926.—JOSEPH BERNHART: *Der Sinn der Gerchichte,* Freiburg, 1931.—ALOIS DEMPF: *Sacrum Imperium. Geschischts-u., Staatsphilosophie des Mitteralters u. der politischen Renaissance,* Munich, 1929.—ERICH SEEBERG: *Ideen zur Theologie der Geschichte des Christemtuns,* Leipzig, 1929.—MAX WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 1-3, Tubinga, 1920 y sig.

6. ROBERT VON MOHL: *Die Geschichte und Literatur der Staatswisenschaften,* 1-3, Erlangen, 1855.—H. E. BARNES: *Soziologie und Staatstheorie,* Innsbruck, 1927.—GÜNTHER HOLSTEIN: *Geschichte der Staatsphilosophie,* Munich, 1931 (tomo IV, D. del Tratado).—KARL LARENZ: *Rechts-und Staatsphilosophie der Gegenwart* (Investigaciones filosóficas, cuaderno 9), Berlín, 1931.

IV

LA DIALÉCTICA EN EL CONJUNTO DE LA CULTURA

SÓLO en la última generación ha llegado a ser problema la elaboración clara de la esfera de la Cultura frente al campo de la Naturaleza y frente al reino puro del Espíritu. La creadora crisis metódica que ha conducido a esta diferencia fundamental es mucho más que un asunto puramente científico. Es también más que un simple grado nuevo de la conciencia histórica. Conforme a nuestra primera regla de la sociología de la cultura, en toda crisis metódica creadora ha de actuar una disposición de las potencias vitales en capas, y, así, la lucha por los métodos de las ciencias del espíritu y de las ciencias de la cultura es el signo de un nuevo grado en la propia realidad cultural.

La aplicación ingenua del método de las ciencias naturales a la historia, la política, la psicología y la sociología no fué sino una expresión de la realidad cultural en la última parte del siglo XIX. Al desaparecer la aspiración al predominio de la filosofía en la época de la Ilustración y en el idealismo alemán, sobrevino un nuevo avance del positivismo, que expresaba la aspiración a un primado de la sociedad y de la economía sobre el Estado, como hemos visto en el análisis de las más importantes concepciones culturales de esta época. Si desde comienzos de nuestro siglo las ciencias del espíritu y de la cultura se han librado a su vez del predominio de los métodos científico-naturales, ello es también expresión de que se abre camino un *condominio de la filosofía en la obra total de la cultura.* La reina que ahora vuelve no aspirará ya a la hegemonía sobre los demás factores culturales; pero torna a su autoconciencia y a su sustantividad, junto a las ciencias naturales y a las ciencias positivas de la sociedad.

Resultado *del trabajo realizado por la generación que nos ha precedido* es ya el haber adquirido esta precisión en la mirada sobre la gran transformación realizada en el campo de la historia del espíritu desde comienzos de nuestro siglo. Debemos particular agradecimiento al noble espíritu de Wilhelm Dilthey, campeón de la sustantividad de las ciencias del espíritu. Con genial mirada profunda ha visto particularmente la mezcla de métodos naturalistas que hay en la psicología, y frente a la psicología explicativa puso su psicología comparada. Ha tendido un puente, por decirlo así, entre el gran mundo del idealismo alemán y la presente renovación de las ciencias del espíritu; con su sentimiento incomparablemente fino para la historia, lo positivo y la individualidad, ha dibujado con seguridad soberana el mundo histórico del individuo espiritual. Conservaba aún de Hegel la seguridad del sentimiento para las formas reales de los valores espirituales y de las conexiones finales, y, sin embargo, se dió ya cuenta de lo estéril que es la ética abstracta, puramente científica, frente a la moralidad positiva concreta. Ciertamente, su tragedia personal ha sido que, con su sentido tan finamente desarrollado para lo individual y particular, lo relativo y lo histórico, no pudo dar la solución de los problemas del relativismo y el historicismo, que veía como su objetivo y cuya necesidad presentía para la superación de la amenazadora anarquía en las convicciones. El sueño de Dilthey en el último tomo de su obra, que sólo ahora comienza a ejercer verdadera influencia, pone de manifiesto de un modo conmovedor la tragedia de esta vida. Ya comienza también a realizarse su esperanza de que sus discípulos llevasen a término la obra de su vida.

Por otro camino se ha realizado el avance en la dirección de *delimitar metodológicamente las ciencias de la cultura y las ciencias de la Naturaleza.* Rickert y Windelband, partiendo de aquí, han fundado la lógica histórica, la historia de lo original, de lo que ocurre una vez, de lo que ha de ser aprehendido idiográficamente, en contraposición con los métodos generalizadores de la ciencia natural y con el mundo de los valores puros, que han de ser aprehendidos sistemáticamente. Intentaron ya superar el psicologismo y el naturalismo; pero se quedaron aún detenidos en un sistema social neutral, cientifista de los valores, forma atenuada del idealismo objetivo, que todavía no sabe dar a la moralidad positiva su plena significación frente a la ética.

La confusión de determinaciones metodológicas que así se produjo ha sido descrita con humorismo por Erich Rothacker en su *Lógica y sistemática de las ciencias del espíritu.* Y téngase en cuenta que la *aclaración regional* es en sí muy fácil, en cuanto se separan con precisión las ciencias *puras* del espíritu, las "ciencias del logos" (según Hans Freyer), o las "ciencias sistemáticas de la cultura" (según Rickert), como ciencias normativas y estimativas, a diferencia de las ciencias de la cultura propiamente dichas, que son individualizadoras y tipificadoras. *La posición intermedia* de las ciencias de la Cultura entre las ciencias del Logos y las ciencias de la Naturaleza, es la nota más sencilla, según la cual puede determinarse el campo de la cultura. Pero con esto no se han resuelto aún en modo alguno los innuemarbles problemas que aquí se entretejen, y es menester indicar los caminos por los cuales puede lograrse una distinción clara de los métodos y las esferas. Ante todo, no basta realizar la distinción metodológicamente tan sólo. De este modo se queda en un cientificismo ingenuo, en el prejuicio científico del antiguo absolutismo cientificista, que no percibe toda la seriedad de la cuestión de la relatividad tal como la plantea la sociología de la cultura.

El primer camino para determinar la región de la cultura es el que resulta de la convivencia con las *corrientes espirituales vivas de nuestro tiempo.* Su base es la confianza en nuestra propia situación total como iniciación y ascenso de una nueva realidad cultural, pero que ha de ser penetrada plenamente en su propia positividad. Las tres corrientes más importantes que hoy influyen pueden subsumirse en las oposiciones: fenomenología-psicologismo, historia-sociologismo, constancia de la naturaleza-evolucionismo. La *fenomenología* ha reconquistado en un amplio frente la validez universal lógica de las ideas, valores y normas frente al psicologismo. Hoy, todos los intentos de deducir de la actividad del alma los valores lógicos, éticos y estéticos han de considerarse fracasados. El reino de la validez vuelve a hallarse asegurado en sí mismo. Pero también el reino de lo que ocurre una vez, de lo histórico y positivo, ha sido perfectamente elaborado por la lógica de la historia y la ciencia de la historia. Ciertamente, en este aspecto no puede hablarse todavía de una victoria decisiva de lo *histórico* sobre el sociologismo, pues continúa realizándose el intento de deducirlo todo de circunstancias sociales, en lo posible hasta los

valores mismos, y no sólo sus condiciones psicológicas. Ciertamente, desde el punto de vista de la crítica de la cultura, el sociologismo puede ser rechazado con el mismo derecho que el psicologismo, pues fácilmente puede demostrarse que ambos se basan sobre el supuesto de un primado de la economía. Finalmente, *la constancia de la naturaleza* ha entrado de nuevo en el horizonte de la investigación científica, al menos como permanencia relativa de las especies, y con ello se ha creado el supuesto para superar aquel evolucionismo, que no es sino el reflejo del psicologismo y sociologismo en las ciencias naturales y que, con la palabra-fetiche "evolución", cree haberlo explicado todo. La investigación de las "figuras" seguirá haciendo visible la significación de la relativa constancia de la especie para todas las ciencias del espíritu y de la Naturaleza, y cabe aducir el testimonio de un enemigo de la constancia de las disposiciones espirituales humanas, Max Scheler, en pro de la transformación verificada en este campo, en cuanto al juicio que le merece la evolución del ser humano; Scheler admite —al menos prácticamente—para la historia efectiva una conformación espiritual acabada del hombre.

Esta doble, o incluso triple, superación del nominalismo no basta todavía, naturalmente—considerada como hecho de la historia espiritual—, para fundamentar la filosofía de la cultura. Si se atendiese sólo a este hecho, la filosofía de la cultura quedaría subordinada a la lógica, como investigación de las ideas y teorías del valor, y a la biología teórica, y la última, al menos, puede ser considerada siempre por el filósofo como sospechosa. Faltaría también una justificación autoritativa de la positividad de la región cultural. Por eso ha de intentarse un camino más largo. Cabe preguntar, aplicando el método kantiano: *¿cómo ha de considerarse la posición del hombre en la Naturaleza para que sea posible la cultura?,* del mismo modo que Kant ha preguntado qué postulados de la razón práctica han de formularse para que sean posibles la moralidad y la libertad. Y entonces aparece en seguida, desde el punto de vista del idealismo ético subjetivo, la necesidad de rechazar dos metafísicas falsas; el hombre no debe estar *ni bajo una ley espiritual* de la evolución dialéctica de un espíritu objetivo o espíritu del mundo, *ni bajo la ley natural* de un curso ciego de los factores reales o del predominio instintivo, en determinada sucesión, de los sistemas de instintos dominantes en cada caso, según Max

Scheler quiso demostrar como ley sociológica de la cultura, o bajo la ley natural, puramente biológica, del desarrollo y extinción de un alma cultural, tal como Spengler ha formulado la metafísica naturalista de la historia. La filosofía de la historia y la filosofía de la cultura, a estilo antiguo, que trataban de fijar las leyes de evolución en la sucesión de la cultura, queda de este modo rechazada en nombre de la responsabilidad moral y conforme al carácter regional que tiene el predominio de lo singular y único en la historia.

Ciertamente, el propio Kant ha creído, según el antiguo estilo de la filosofía de la historia, que sólo había una disposición de la Naturaleza, o más bien una institución de la Providencia, que determina con necesidad mecánica el progreso de la humanidad hacia la libertad moral y la paz perpetua. *Antes* de la revolución francesa, el ejemplo de Federico el Grande dió a Kant la esperanza de que el interés bien entendido de los Estados por su propia conservación, conforme al concepto "ilustrado" de la prudencia en el gobierno, llegaría también, finalmente, a los tronos. Pero después de la revolución francesa, el punto de vista se amplía. Kant no confía ya en la política del absolutismo ilustrado, sino que intenta, en el primer artículo definitivo para la paz perpetua, hacer de la libertad y la responsabilidad de todos, en una constitución republicana y en un derecho cosmopolita de los Estados, la base para el progreso de la cultura. La institución predestinante de la Providencia ha de haber querido la libertad de todos, para favorecer las intenciones morales del hombre. Resulta de aquí el postulado de un reconocimiento de la adecuación al fin, en el transcurso del mundo, y de un fin último, objetivo del género humano; conocimiento que teóricamente no es más que idea, pero que prácticamente se halla bien fundado. Con la más fina ironía, recomienda luego Kant, en el artículo secreto de la paz perpetua, que los filósofos sean los consejeros, que antecedan a la ciencia del derecho, alumbrándola con sus antorchas, y no se limiten a llevarle la cola, es decir, que sean los críticos propiamente dichos de la cultura.

El postulado de la libertad moral, que de este modo, según Kant, es el único que hace posible la cultura, *es el ideal moral cultural de la realización de todas las disposiciones.* Pero este ideal no está sólo sobre la vida como idea lejana y sin poder de obligar. Hay una solidaridad positiva en la cooperación de todos los hom-

bres a la obra real total de la cultura. En la obra total real de la cultura consérvanse todas las decisiones morales y políticas, pero también todo fracaso y toda falta, exactamente lo mismo que toda obra creadora. Toda posición concreta de la cultura es efecto de todas las creaciones y deficiencias anteriores y fundamento de toda la cultura ulterior.

De aquí resulta la gravedad de la *solidaridad humana* en el proceso de la cultura, por el pensamiento de la infinita responsabilidad en cada caso particular. Del mismo modo que el cumplimiento total de la vida es exigencia moral para la verdadera existencia del hombre, así la colaboración en la obra total de la humanidad y de su tiempo total es severa demanda ética. La infinita responsabilidad humana de solidaridad que de aquí nace no es, ciertamente, en sí misma, más que una exigencia objetiva, y sólo para la conciencia autónoma, para los hombres éticamente cultivados es una exigencia personal. Para la simple conciencia del hombre que se encuentra sometido a la limitación de una moralidad positiva, la infinitud de esta representación se limita a la comprensión del sistema profesional en que se encuentra. Lo quebrado y fragmentario de toda cultura se hace visible por la imposibilidad de cumplir totalmente todas las responsabilidades. No obstante, el político tiene que contar también prácticamente con la intervención y fracaso de todos los individuos, y todo hombre religioso está por encima de la moralidad positiva en el sentimiento de la responsabilidad absoluta de todos sus hechos.

Esta reflexión sirve para caracterizar la esfera de la cultur pues aclara la *forma de movimiento peculiar a la cultura.* No un progreso necesario, porque también las defecciones y fracas cuentan, por lo cual son posibles en todo momento los retroces en la cultura. Igualmente, el progreso de la civilización, es dec la acumulación ascendente de obras, pertenece a la forma del m vimiento cultural. El carácter peculiar, repetidas veces acentuad del movimiento cultural, en cuanto depende de la posición cc creta y del cúmulo de disposiciones, visto desde la estrechez de conciencia personal y popular, ha de ser tenido también en cuer en el movimiento total de la cultura. La posibilidad de que actú creaciones anteriores de cultura, su repetición y la contradicci frente a ellas, depende de la cultura personal y popular que se en cada caso. Pero el cumplimiento efectivo de la obra total de

cultura es determinado de un modo decisivo por las resoluciones morales y políticas de cada individuo y su conservación en la solidaridad del sistema universal de profesiones de los pueblos. Así, el primado de la resolución libre moral y política es determinante para la caracterización del campo de la cultura.

Esta reflexión sobre el segundo camino se halla, sin duda, afectada aún por el carácter de postulado que tiene la mera posibilidad de la cultura. Así, es necesario un tercer camino, el cual ha de resolver, mediante la crítica de la concepción del mundo, los *problemas del campo de la cultura*. Trátase aquí de decisiones en alternativa: trátase de reconocer los fenómenos del campo de la cultura y de rechazar toda falsa metafísica, que haga de antemano imposible la cultura. Esta alternativa radical ha de formularse con todo rigor: o ley del espíritu y de la Naturaleza o historia; o nominalismo o realismo de las formas; evolución o permanencia. Cuando en el campo de la cultura reina la *ley*, no hay historia de lo que ocurre una sola vez, no hay historia de lo positivo y singular, no hay verdadera individuación. Cuando la filosofía de la historia al estilo antiguo hace el intento de elevar la historia al rango de ciencia, pretendiendo convertir el curso de la historia en una evolución determinada por ley, destruye de hecho el carácter de la historia. Esto puede considerarse hoy como universalmente reconocido.

Ha de mostrarse tan sólo, mediante la crítica de las concepciones del universo, que las dos metafísicas de la historia, la idealista y la naturalista, con su diversa normación, hacen igualmente imposible la historia. La metafísica del espíritu en el idealismo objetivo, tal como la ha representado de un modo clásico Hegel y como la renueva hoy de un modo finamente precavido Othmar Spann, establece el progreso determinado por el sentido lógico de las conformaciones espirituales, dialécticamente progresivas, y justamente por eso destruye la posibilidad de la libertad espiritual y moral, que quiere asegurar. Por el contrario, la marcha ciega de los factores reales, la sucesión de fases ordenada con determinación biológica, tal como la expone la metafísica orgánica y morfológica de la cultura en todas sus distintas manifestaciones, en Gumplowitz, Ratzenhofen, Spengler y también en Max Scheler, destruye la libertad política, que justamente en la mayoría de los casos se propone asegurar. Su pronunciada hostilidad a la meta-

física, en pro de un positivismo del poder, de la sangre y del instinto, es también, por su parte, una intervención metafísica, por encima de los fenómenos de la vida cultural, en una normación biológica de la evolución. Si realmente ha de haber política, crítica de la cultura, una proseguida acción de los hechos y una causalidad histórica de orden moral, será preciso rechazar semejantes construcciones metafísico-históricas y fijar la historicidad de lo que sólo ocurre una vez, de la individuación, como características del campo cultural.

También la decisión entre *nominalismo y realismo de las "figuras"* es fundamental para la justa comprensión de la cultura. Si sólo hubiera de ser posible una psicología nominalista, en el sentido de los psicólogos ingleses de la asociación, o de los materialistas e ideólogos franceses, o de los últimos irracionalistas alemanes, desde Schopenhauer y Nietzsche, no habría comprensión de la cultura ni posibilidad de entenderse; habría, a lo sumo, sociedad, pero no comunidad. El realismo de las "figuras" en una naturaleza humana, claramente fijada, es indispensable, si ha de haber posibilidad de formarse tipos en la historia. Si sólo hay individualidades irracionales, éstas no son ni siquiera comprensibles. Cuando sólo hay voluntades de capricho, no hay profesiones, no hay imitación y repetición de lo regular en la historia, no hay posibilidad de dirección y obra, no hay concordancia general.

Ya Dilthey reconoció en este punto lo prácticamente esencial; y ésta es la razón más profunda de que haya contrapuesto su psicología comparada, su psicología de la estructura, a la psicología positiva, atomística, basada en las ciencias de la Naturaleza. Justamente él, el más sagaz filósofo de la individualidad, era el llamado a crear la psicología comparada, porque vió realmente el problema de las diferencias individuales y puso la intelección, la comprensión genuina de la individualidad en dependencia de la *afinidad y uniformidad* entre los hombres y de las combinaciones regulares que los rasgos individualmente diferenciados realizan para constituir las *formas fundamentales típicas de la vida anímica.* "Esas formas fundamentales son los dos sexos, las razas, las nacionalidades, las particularidades de paisaje, las diferencias de la naturaleza propia; y, dentro de las mismas, los tipos salientes de los cuatro temperamentos, la abundancia elástica de las diferencias ya constituídas, que separan al poeta del hombre religioso,

al científico del hombre práctico, al griego de la época de Pericles, del italiano del Renacimiento." Dilthey ha ligado el concepto de las ciencias del espíritu con el hecho de que exista una validez universal de los procesos mentales, una transmisibilidad de los *sentimientos*, una concatenación lógica de los actos realizados *conforme a un fin*, y la conexión toda de la experiencia interna en un mundo social e histórico. "Sólo la base de uniformidad en la vida espiritual permite trasladar hechos de la experiencia interna al cuerpo humano; y el que ocurra realmente semejante traslación, en suma, eso que en la escuela especulativa se llamaba identidad de la razón, es lo que distingue estos procesos espirituales del curso interno en la vida del alma animal. Esa posibilidad fundamenta la realidad de las ciencias del espíritu y su conexión efectiva, y el que existan es la prueba de los hechos espirituales, de los valores y conexiones de valor, junto a la conciencia de la soberanía de la voluntad."

Sin duda, en Dilthey no resulta del todo claro, si, al rechazar toda metafísica, entendía esa "identidad de la razón conforme a la escuela especulativa" en el sentido de una *base metafísico-antropológica de la homogeneidad de la naturaleza humana.* La causa de que vacile su concepto de las ciencias del espíritu es que en esta cuestión fundamental no se decidió con completa claridad y no separó con rigor suficiente las ciencias del Logos y las ciencias de la cultura. Pero por el mundo histórico mismo y por la realidad de las ciencias del espíritu, reconoció que "en todos los sistemas de la cultura, en las formas de organización, las uniformidades están combinadas con la individuación y que en todas partes se lucha siempre por determinar en qué extensión la uniformidad, la identidad, las leyes, determinan al individuo y a partir de qué punto aparece lo positivo, lo histórico, lo singular. Particularmente la teoría de la economía, la ciencia del derecho y la política están llenas de luchas apasionadas sobre este punto" (obras, 5. 268). Por consiguiente, la distinción entre derecho positivo y derecho natural, entre política y filosofía del derecho, entre autoridad positiva y crítica de la cultura, ha de ser necesariamente empleada, conforme a la realidad de las ciencias de la cultura, para determinar el campo de ésta.

Pero esto hace necesaria la resolución de la tercera alternativa que hay en este punto: la alternativa de *evolucionismo o per-*

manencia. Sólo salvando el *carácter espiritual del hombre* resulta posible una crítica científica de la cultura. Si hoy Max Scheler, por ejemplo, con el evolucionismo incluso de las formas categoriales del pensamiento humano, renueva aquella "filosofía averroista" con la que Herder no quería tratos y ante la cual retrocedía asustado Kant y rechaza expresamente el absolutismo de la doctrina kantiana de las categorías, derrúmbase *el fundamento ontológico de las normas absolutas.* Pero ha de haber un orden en los objetos mismos, un orden previo en las cosas, en las relaciones espirituales y en la *estructura* antropológica del hombre mismo, para que puedan hallarse aquellos criterios que con objetividad severa se coloquen frente a la autoridad positiva de cualquier cultura inmediata y según los cuales pueda esta cultura ser criticada. Así, pues, la cultura *no es compatible más que con una sola metafísica:* con aquella metafísica realista que traslada la ley vital del orden a las cosas, *al ser mismo,* y no ve la ley en una evolución del espíritu o de la Naturaleza. En sí no es necesario que la aprehensión fenomenológica de los valores y normas puros, para el fin de la filosofía de la cultura, sea llevada hasta su culminación en una metafísima realista, siempre que se reconozcan órdenes objetivos en las relaciones del espíritu y de la Naturaleza. Pero justamente el reconocimiento práctico de la única metafísica que hace posible la historia, tendrá siempre la mayor importancia en la obra total concreta de la cultura.

Pues la cuestión no se reduce meramente a la posibilidad de la crítica científica de la cultura, sino que atañe también a su *efectividad.* Si no hay normas absolutas, la cultura sólo estará determinada por la lucha de clases y por la decisión de guerra; no habrá entonces cultura objetiva alguna, cultura con inclusión de la cultura espiritual genuina y libre, sino sólo prejuicios de estamento, clase y nación. Justamente Max Scheler ha acentuado esto frente a las ideologías de clase; pero no ha ampliado este pensamiento a las culturas nacionales y a los círculos culturales mismos. Su tragedia personal consiste en que, habiendo hecho tanto por la teoría ética material de los valores, acabó finalmente en la doctrina de la impotencia del espíritu, sin reconocer eficacia plena a la crítica de la cultura, ni dirección espiritual de la humanidad. También Kant habló ya, en su libro sobre la paz perpetua, de la voluntad venerada, pero impotente en la práctica, voluntad general, fundada en

la razón, y creyó que la Naturaleza misma, conforme a su filosofía de la historia, viene en auxilio de la pura voluntad, impotente, pues el propio interés bien tendido de los Estados les obliga a desarrollar la cultura moral libre, a realizar todas las disposiciones y a seguir el consejo de los filósofos. Pero sólo el *aislamiento de la cultura espiritual* es lo que la hace parecer tan impotente. En el momento en que se introduce en el sistema de las potencias vitales y en el sistema de las profesiones, sin pretender una autonomía social-neutral, y menos la hegemonía, encuéntrase ella misma incluída en la lucha de las autoridades directivas. Particularmente la religión es la que viene en auxilio de la voluntad general, fundada en la razón. Pues su eficacia social es la veneración autoritaria del espíritu absoluto y su deber para con la voluntad pura. Y de este modo, la acción conjunta de las potencias vitales, que es la realidad histórica de la vida cultural, se manifiesta como garantía de la eficacia que tiene la pura cultura espiritual y la cultura moral-religiosa.

Sólo ahora podemos determinar las tres esferas en que halla su puesto la cultura. La esfera de las *normas y valores absolutos* es el campo de las *ciencias del Logos.*

Mucho antes de haber ciencias puras del espíritu, su misión se cumple por los presentimientos de una justicia eterna y de una sanción religiosa en el derecho incondicionado, merced al concepto divino del rey juez, que está por encima de la autoridad positiva. La misma misión tienen los conceptos precientíficos del destino, difundidos en todos los pueblos cultivados, y el *pensamiento del derecho sagrado*, llámese *rita* y *tao*, *Moira* y *Themis* o *fas* y *lex aeterna.* De este modo, en todas partes se reconoce, aún más allá de la voluntad de los dioses, una esfera de lo absoluto, una religión de lo incondicionado, antes de descubrir la región de lo incondicionado.

El hombre, no sólo se encuentra, como decía la antigua máxima, en el horizonte de dos mundos, el mundo del espíritu y el mundo de la Naturaleza, sino que también el tercer mundo, el mundo de la cultura, se le ofrece en la tradición como algo incondicionado. Pero por medio de la *conciencia* se liberta de la autoridad positiva; y de su triple vivencia del orden brota en él el pensamiento del espíritu absoluto y de la región de lo inmutable e incondicionado. Es fácil mostrar, en el terreno de la sociología de

la cultura, que justamente de la crítica de la cultura hecha por Sócrates y Platón nació el derecho natural científico, y con él la teoría de las ideas, como reino de los valores inmutables e intemporales. Desde que la religión precientífica de lo incondicionado se vió así complementada por la región de lo incondicionado, la conciencia no ha perdido ya nunca más su orientación hacia ideas o pensamientos de Dios, hacia las *rationes aternae* o los valores válidos. Aun cuando la determinación metafísica exacta del fundamento de este mundo inmutable haya vacilado según las culturas, llamándose idea del bien o Logos, *verbum aeternum* o *intellectus archetypus*, ideal del maestro o espíritu absoluto, la región de lo incondicionado no se ha perdido, ni puede perderse. Objetivamente, no podrá nunca ser aprehendida por entero, y justamente por eso los métodos empleados cada vez en aprehenderla determinarán siempre una selección en este mundo. Pero siempre que el hombre aspire a ser un hombre esencial y verdadero; siempre que la conciencia pura de la personalidad libre busque las normas inmutables, será la constancia de los fenómenos y de la naturaleza humana, el ser del hombre, el que despertará su conciencia de una organización universalmente válida, ofreciendo así la base para la crítica de la cultura.

Sobre este mundo de las ciencias puras del espíritu destaca *el campo de la cultura, como la región de lo personal.* Sumariamente puede caracterizarse por sus tres notas fundamentales. Es el campo de lo histórico, de las *decisiones tomadas una vez.* Hay en él oposiciones y luchas, una *dialéctica real, pero no hay ley.* Mas, como la cultura no es sólo originalidad, es ella también el reino de lo típico. Hay, pues, en ella *solidaridad y autoridad, pero no determinismo.* Rigen en esta esfera reglas que permiten excepción; reina la ley de los grandes números, de las analogías y semejanzas, que no contienen nunca una determinación rigurosa, verdaderamente regular. Finalmente, el campo de la cultura se halla en relación con *normas* absolutas, por la acción libre de las normas sobre la cultura personal y por la influencia de la cultura personal sobre la autoridad positiva. *Hay una crítica ética de la cultura, pero no un progreso mecánico.* Los métodos particulares de las ciencias de la cultura han de dirigirse conforme a estas notas fundamentales que caracterizan el campo de la cultura.

Existe, finalmente, una relación de las ciencias de la cultura con

las *ciencias de la Naturaleza.* Su campo es, a su vez, un reino de leyes que permite métodos generalizadores. Sólo el traslado de los métodos de las ciencias naturales (en la época de su dominio exclusivo) ha hecho nacer también en la historia y en la cultura la concepción de una evolución conforme a leyes.

Las metafísicas naturalistas de la historia y de la cultura que así han nacido recayeron luego en la prehistoria y precultura. Mientras sólo hubo una pasividad de la vivencia natural; mientras dominó la primitiva confusión con la Naturaleza, la vida del hombre y la vida social misma hubieron de parecer un producto de la Naturaleza, ligado a las leyes de ésta. Las teorías de un solidarismo organicista, las teorías de esa primitiva confusión con la Naturaleza, en cuyo seno el hombre no ha despertado aún a clara conciencia, son hoy conocidas en su normación categorial particularmente por las investigaciones de Leisegang sobre las formas del pensamiento. Reconócense como las raíces del mito e incluso de la filosofía hiperrealista. Pero justamente el tránsito de la confusión con la Naturaleza al dominio de la Naturaleza es el comienzo de la cultura y significa la elevación de la cultura sobre la prehistoria y sobre el mundo vinculado a lo etnológico. La objetividad de las exigencias y necesidades vitales produce un saber inmediato de dirección y de obra, y con éste el sistema de las profesiones conforme al sistema de las necesidades. La técnica de las posibilidades conduce a la aprehensión del orden objetivo de los fenómenos.

Así, pues, originariamente, las ciencias naturales no están ligadas con la vida de la cultura sino por *la práctica del dominio sobre la Naturaleza.* El dominio activo sobre la Naturaleza es el origen del concepto de la cultura, como de la cultura misma. La ulterior diferenciación en el conocimiento de las leyes objetivas conduce, finalmente, a la elaboración de las diversas esferas del ser, tal como hoy se presentan (después de derrocado el predomnio de los métodos científico-naturales), con particular claridad en el horizonte de la investigación filosófica. Pero el orden objetivo en las esferas del ser, tan pronto como es conocido, permite una amplia crítica de las concepciones del universo, que ha de colocarse junto a los métodos de la crítica de la cultura, complementando la ordenación filosófico-cultural de las esferas del espíritu, de la cultura y de la Naturaleza, merced a la ordenación y jerarquización ontológica de las esferas del ser.

Una vez elaborado con las mayores seguridades posibles el carácter histórico de la cultura, queda aún por discutir el otro tema, mucho más difícil, de las *regularidades de la cultura.*

Ya se ha mostrado que estas regularidades no pueden salir de un sistema lógico de leyes, ni tampoco ontológico-naturalista o metafísico. No obstante, se trata de salvar lo que sea posible del intento grandioso ensayado por Hegel para descubrir la regularidad de la historia. La conmemoración del centenario de Hegel ha mostrado que su *dialéctica* no puede ser, ciertamente, el método universal en todas las esferas del ser, pero que representa el método indicado para el campo de la cultura, en el que se ha desarrollado. Así, pues, con Nicolás Hartmann, Othmar Spann, Hans Freyer y Richard Kroner, ha de hacerse el intento de reducir el método dialéctico a su esfera propia, para comprender dialécticamente el todo conjunto de la cultura.

La cultura objetiva no ha de ser entendida con realismo conceptual como una *totalidad óntica.* El nacimiento del concepto de cultura muestra claramente el trabajo que cuesta obtener una *visión total* en el conjunto de los procesos de la cultura y cuán necesaria ha sido una poderosa construcción metafísica para elaborar detrás del concepto hipostasiado de la cultura la regularidad de un movimiento del espíritu absoluto en unidad metafísica. La cultura objetiva no es ni el espíritu del pueblo, ni el alma de la cultura; está por encima de las personalidades, pero no es un todo supraindividual.

La distinción de categorías en las esferas del ser ha progresado ya tanto, que incluso puede estudiarse el concepto central de todas ellas, la totalidad misma, en sus diversos *grados.* Justamente esta distinción en los diversos conceptos de totalidad es una exigencia de la hora presente, en que los distintos individualismos están en crisis y se anuncia una nueva época universalista.

Una totalidad verdadera, que sea al propio tiempo verdadera unidad, sólo se da en la *esfera absoluta.* Aquí *el todo es la coincidencia de todos sus atributos;* el ser absoluto *es* su existencia; el espíritu absoluto *es* la verdad. Sólo cuando todas las capacidades de actuación están plenamente realizadas, cuando el ser entero es plena eficencia, sólo entonces se ha realizado el ser en su plenitud, incluso el ser más simple.

Hay un segundo concepto de totalidad en la *esfera del Logos*

y, deducido de él, también en las ciencias del Logos: el concepto de totalidad de lo verdadero, del orden y del sistema. Sólo el *Kosmos noetos*, el mundo espiritual de la plenitud, en todos los órdenes y valores, contiene una *totalidad originaria* del puro sistema espiritual, porque es la explicación de la plenitud del ser absoluto. "Sólo lo verdadero es el todo, sólo el todo es lo verdadero."

El tercer concepto de totalidad, la *totalidad del alma espiritual*, pertenece ya a un ser escindido que ya no es todo su ser, que ya no realiza completamente todas sus fuerzas eficientes. No es ya más que un *totum potestativum*, una totalidad anímico-espiritual en la referencia de todas las fuerzas y actividades al yo. Pudiera llamársele sumariamente *el todo de la espontaneidad y reflexividad del espíritu.*

Sólo en la cuarta esfera de *la comunidad humana* existe el *todo dialéctico*. Sólo aquí tiene sentido hablar de una unidad de los contrarios, de una unidad hecha con unidades reales de la tercera esfera, una unidad que no es ella misma unidad óntica, sino que se compone de posición y oposición, de tesis y antítesis, de unidades menores dentro de la organización del todo social. Justamente esta forma de totalidad es, con mucho, la más rica, porque en ella luchan aspectos de unidad espiritual y de comunidad vital, ideales e históricos, hallándose al propio tiempo ligados mutuamente.

Sólo con la quinta esfera, la *esfera del cuerpo*, surge el *todo orgánico*, que se ha empleado con tanta frecuencia falsamente para la descripción de la esfera de la comunidad. Es el todo de la sustancia viviente, analizado ya por Aristóteles con la mayor exactitud, y que pudiera describirse más bien como una unidad "dialéctica" de la causa cuádruple de la sustancia, si el concepto de la totalidad dialéctica no hubiera de reservarse estrictamente para la esfera de la comunidad y si de ese modo la unidad dialéctica no quedase introducida en la organológica, como ocurre en Hegel.

Finalmente, hay en sexto lugar *el todo mecánico*, como una resultante de las fuerzas que conservan figura. Hállase compuesto de un número determinado de elementos, en determinada constelación, y, en último término, reune la *totalidad técnica*, que sólo consta de partes artificiales independientes, en una ajena ordenación de fines.

La visión de la totalidad, trabajosamente conquistada en el

concepto objetivo de la cultura, ha de desligarse, pues, de la impresión estética de un proceso con propio movimiento y propio destino, y la cultura ha de resolverse en la totalidad dialéctica de la comunidad espiritual. Es posible que en los Estados animales se dé una comunidad instintiva de vida, oriunda de la especie —parece aún demasiado pronto para decidir sobre este punto—; pero, en todo caso, en la comunidad espiritual de los hombres hay una unidad de personas históricas con espíritu propio, y, por tanto, puede aplicarse *un concepto sociológico de unidad*. El análisis conceptual dialéctico de la cultura objetiva ha de determinar, en primer término, los elementos fundamentales de esta unidad personal, las almas humanas vivas, y luego cada una de aquellas unidades de grupo, que se dan entre el individuo y el todo de la cultura, entre las cuales se realiza el juego dialéctico propiamente dicho de los momentos contrarios. Trátase, ante todo, de aflojar la tensión de las oposiciones polares, que el lenguaje sustancializa e hipostasía con sobrada facilidad, aun cuando sólo son elementos de una totalidad ideal, que no es persona, como no lo son los grupos, sino que requiere personas psíquicas como representantes suyos en la acción. El concepto de la representación, como representación de los grupos, sus ideales, sus fines, sus intereses y su voluntad conjunta imputable es el lazo que une las almas individuales con la unidad ideal del grupo y del todo de la cultura. Sólo la oposición entre las voluntades representativas de grupo y las diversas formas de representación del todo de la cultura produce los momentos opuestos que en la lucha y en la conciliación constituyen la vida de la cultura. Por eso la *sucesión temporal* histórica concreta pertenece también al concepto de esa totalidad dialéctica. El todo no es realmente más que el ser que se realiza completamente en su evolución. Pero no debe sustancializarse una totalidad construída del curso de la cultura, considerándose después esta totalidad temporal como el ser de un espíritu cósmico o de un alma de la cultura, que se desarrolla *idealiter* o psicológicamente. Justamente la coincidencia simultánea de los elementos opuestos en el momento histórico y en la extensión temporal de un grupo representativo, es lo que estimula la mirada hacia la vida interior de la cultura y la aparta de las construcciones utópicas, que calculan el camino de la cultura total por trozos demasiado cortos o simplemente por la voluntad de un momento único.

Por lo demás, la terminología usual en todas nuestras ciencias de la cultura, por cuanto habla de *factores* como momentos del acontecer social, es, por su parte, sistemática-histórica, es un eco de la dialéctica hegeliana. Esto, empero, pasa desapercibido cuando con espíritu analítico se intenta reducir a un solo factor la totalidad de factores, en vez de investigar sistemáticamente la acción conjunta de los factores en el todo y para el todo de la cultura.

Otra posibilidad de describir la dialéctica en el todo de la cultura es la *consideración social-psicológica del hombre.* El yo de la cultura personal, la persona del ser espiritual humano, la psicología racional del alma humana, todo eso ha de ser tratado en otros capítulos del sistema filosófico total. Para la consideración social-psicológica, el hombre puede ser considerado ya, prácticamente, como un ser concluso. Según la acertada expresión de Kant, se encuentra frente a la comunidad como un ser social-insocial. Necesita de la comunidad, aunque sólo se quiera y se busque a sí mismo. Puede cambiar su dependencia de la comunidad, por decirlo así, con astucia y convertirla en servicio de la comunidad a sus propios intereses. Cierto que con ello su libertad se queda en la esfera de la mera utilidad y de lo privado. Sólo cuando se realiza la transformación de la libertad arbitraria en los pensamientos éticos de libertad se abre en toda su amplitud el pensamiento de la libertad. Pues sólo entonces aparece ésta como el objetivo de la cultura, en cuanto que la cultura y la libertad personales son sólo posibles dentro del marco de la libertad general. Cuando todos pueden desarrollar sus particulares disposiciones y sus peculiaridades hállase asegurada la libertad del individuo. Por consiguiente, ha de ser querida libremente por el individuo la libertad de todos. La consideración de utilidad ha de transformarse en una consideración moral. Sólo entonces cabe resolver la antinomia entre individuo y sociedad; el equilibrio vano de los intereses queda relegado a segundo término, ante el pensamiento del orden público, que quiere la libertad de todos por amor a la libertad y al orden.

La transformación de la utilidad en bien común, la dialéctica de la libertad, se realiza en la situación histórica concreta. La génesis de la cultura superior muestra históricamente la conformación concreta de esa posibilidad de transformación. La alta cultura sólo es posible cuando la vida privada de los individuos y de los grupos y sus intereses particulares se hallan ligados por el inte-

rés total de un pueblo, compuesto de varios grupos. Y es indiferente el modo cómo se realice en cada caso etnológicamente la fusión de grupos patriarcales y matriarcales, de pueblos pastores y guerreros con pueblos agricultores. Lo esencial es que sea perceptible un *plan de obra total* racional y por ello históricamente personal en la situación particular del sistema de necesidades, y que sea realizado por el grupo directivo. El interés de dominación por el grupo directivo sólo puede ser obligatorio, en primer lugar, para el grupo directivo mismo, como útil para el interés total. Pero también aquí, en la lucha de los grupos, surge la misma transformación dialéctica de la utilidad en consideración al bien común. El poder de la obligación, aunque sólo sea para el grupo directivo, no puede ser tan sólo el plan personal racional del director. Necesita autoridad frente a las direcciones y aspiraciones de los grupos diversamente formados, y la autoridad encierra en sí el doble aspecto de que su elemento disciplinario no es suficiente, sino que ha de actuar en ella un orden jurídico incondicional, absoluto. La transformación de lo privado en público, el reconocimiento de la vinculación moral al derecho y al bien común, contrapone aquí también lo individual, que es el mal, y lo universal, que es el bien. Plan, poder y espíritu, derecho y disciplina no pueden ya separarse *realiter* en las formaciones más simples de la alta cultura; su juego dialéctico comienza ya con la colaboración de los grupos en la obra total del pueblo.

Importa ahora no sustancializar la tendencia idealista de la evolución, que se inicia con la fusión de los individuos para formar el pueblo, como la ley metafísica vital de una *evolución inconmovible del espíritu popular*. Ya antes, al investigar los métodos del estudio comparativo de la cultura, hicimos ver el modo cómo las decisiones particulares concretas, en la lucha por el poder de los grupos y de los factores en cada cultura, *individualizan el curso típico de su camino*. A pesar de que el camino está señalado de antemano y de que finalmente se impone dondequiera la posibilidad de particularizar todos los grupos de individuos sucesivamente, la sucesión en el tiempo y el grado de la particularidad era abandonado en absoluto a la libertad; y la muchedumbre abigarrada de posibilidades de las más diversas soluciones y planes individuales, conforme a las diversas situaciones y necesidades, hace que cada cultura sea tan distinta de las demás que su compara-

ción plantea un problema ulterior no resuelto satisfactoriamente.

Sería imposible distinguir por su actuación típica los momentos fundamentales en la dialéctica de la cultura, si sólo la libertad de individuos plenamente divergentes hubiera de formar la cultura. Pero es el hombre, como ser genérico, el que, saliendo de la comunidad, se particulariza en la libertad y sólo consigue su individualidad dentro del marco de lo común humano. El ser genérico hombre tiene sus posibilidades caracterológicas; y la suma, más aún, el sistema de necesidades que corresponde a su naturaleza, le obliga a soluciones semejantes. La antropología social proporciona los rasgos fundamentales de la diferenciación de los caracteres en la esfera de las situaciones que vuelven siempre de nuevo. Sólo la consideración realista de la naturaleza general humana posibilita el trazado de los momentos típicos en la dialéctica de la cultura, que hemos de dar aquí como resultado de las investigaciones anteriores.

1. La unidad de las profesiones.

Platón ha percibido con plena claridad el fundamento en que se basa la unidad de la cultura, y ha penetrado también su ley antropológica. De las tres facultades del alma salen los tres tipos de carácter: el hombre espiritual, el hombre de voluntad y el hombre de instinto; a los cuales corresponden las tres virtudes y los tres estamentos de los sabios, los guerreros y los comerciantes. Incluso ha visto que también el tipo de cada cultura (de la griega, la escita y la fenicia) está determinado por el predominio de uno de esos estamentos, y ha dado como fórmula para la totalidad de la cultura la justicia social, el orden justo de los estamentos dentro del cual cada estamento y cada individuo hace lo suyo. *La diferenciabilidad antropológica y caracterológica del hombre* es el origen de la formación típica de estamentos. Las facultades fundamentales específicamente humanas se estructuran en las diversas *artes del hombre*. Cabe mejorar en detalle esta visión, la más antigua de la filosofía de la cultura. Particularmente, una nueva antropología debiera elaborar una doctrina menos griega de las facultades fundamentales específicas humanas. Pero para la dia-

léctica que aquí se intenta del todo de la cultura, es suficiente el *esquema de las diferentes clases prácticas inmediatas* de saber, que Max Scheler ha designado con los nombres de saber redentor, saber de dirección, saber de formación y saber de obra, reconociéndolas como conducta constante del hombre en toda cultura. Cabe referirlas a las facultades humanas específicas: razón, voluntad, entendimiento y habilidad manual, y ordenar conforme a ellas los estamentos, ampliándolos, de este modo: sacerdotes, guerreros, sabios y comerciantes. Ahora bien; ésta es la raíz antropológica de las grandes organizaciones en el seno del pueblo mismo, las *instituciones como potencias vitales:* Iglesia, Estado, Ciencia y Economía, cuya relación de oposición y constelación mutua constituyen el más importante elemento vital de la cultura. Comprendida así en su diferenciación la actitud humana originaria en sus organizaciones estamentales y espirituales, sólo falta distinguir el concepto de la *habilidad manual* en las profesiones particulares que salen de él y del saber de obra, constituyendo la economía. Ciertamente esto es sólo posible si se pone en relación inmediatamente el *sistema de las necesidades* o como quiera llamarse la ordenación objetiva de las actividades, junto al orden personal de los estamentos, con la división profesional del trabajo. El hombre, como ser compuesto de cuerpo y alma, tiene que satisfacer necesidades típicas permanentes, que han sido designadas sumariamente con las palabras: alimentación, vestido y habitación; a las que ha de agregarse el trueque de sus necesidades: el comercio, y a las que corresponden, desde el comienzo de la cultura, las profesiones económicas de la recolección de plantas y de la agricultura, de la caza y la ganadería, de los tejidos y la arquitectura y el comercio. Ya la antigüedad ha distinguido entre las profesiones espirituales elevadas, las *opera liberaria,* y las profesiones vulgares, destinadas a satisfacer las necesidades corporales; pero las ha reunido todas, constituyendo seis o más partes de la *civitas,* de la sociedad de cultura.

De este comportamiento práctico, antropológico-típico, del hombre surgen dos cuadros de cultura, el de la organización estática de las profesiones, el cuadro popular de la cooperación de los estamentos, que, desde China y Egipto, pasando por la *notitia dignitatum,* hasta el esquematismo eclesiástico-profano de la época carolingia, ha sido siempre la representación personal de la

unidad estamental, de la unidad profesional en la cultura. La unidad objetiva del todo profesional es tan antigua como la representación cultural de la misión asumida por las profesiones, como el cuadro popular de la obra de la cultura, que subordina la división del trabajo personal, fundado en las disposiciones y habilidades, a la división del trabajo objetiva, al *sistema profesional de la satisfacción de las necesidades.*

La fórmula hegeliana del "sistema de las necesidades" es ya una designación refleja. Pero también en esto la antigüedad, con su *concepto de la autarquía* y de la *perfecta societas,* de la sociedad plenamente suficiente para satisfacer todas las necesidades del pueblo, conoció ya una unidad inmediata de la división objetiva del trabajo, fijando la familia, la aldea, la ciudad y el pueblo, como los grados ascendentes de una sociedad culta perfecta. El sistema abstracto de las necesidades no es más que la base típica para la diferenciación e integración de la sociedad culta. Pero en la realidad la unidad de la división del trabajo está siempre dada por la situación concreta. Disposiciones y habilidades, la forma concreta determinada de las profesiones, se desarrollan en la realización de una *misión concreta,* e incluso se desarrollan ya en el proyecto creador de una comunidad autárquica del pueblo. El elemento histórico del desarrollo de los estamentos y profesiones, frente a una situación determinada histórica, que sólo se da una vez, engendra al propia tiempo la totalidad de los estamentos y el cuadro del trabajo, por la voluntad de autarquía. El pueblo surge primariamente por la diferenciación de estamentos y la ordenación personal y real de la comunidad de profesiones; y sólo secundariamente al distinguirse el pueblo frente a los otros pueblos, por medio de lo cual el pueblo mismo, a su vez, al desarrollar una actividad comercial creciente, se da cuenta de su misión y su destino limitado y se siente en cierto modo como un estamento entre los otros pueblos y con los otros pueblos, de tal suerte que cabe trazar un paralelo entre la *ordenación de estamentos en un pueblo* y una ordenación profesional de los pueblos en la obra total de la cultura.

Con esto quedan ya indicadas las oposiciones fundamentales que se dan dentro del primer elemento de la totalidad de la cultura, las *oposiciones en el cuerpo del pueblo mismo.* Se encuentran primeramente en la ordenación de los estamentos y su contrapo-

sición, con la sucesión de las tareas, entre la ordenación personal y la real, entre el cuadro estamental y el cuadro real de la cultura. El cuadro estamental se hace pronto estático por razones de que se tratará en seguida; pero el cuadro del trabajo se modifica con la sucesión de tareas en la evolución de la cultura. Constantemente un estamento que haya concebido el proyecto creador del futuro, se sentirá directivo; y ello fundamenta la otra oposición, la que existe entre los estamentos y la que se da entre el pueblo y los pueblos.

Todo lo dicho hasta ahora está visto desde el punto de vista del desarrollo creador de las facultades y disposiciones del alma, que tratan de dominar sus tareas variables, y el sistema concreto de necesidades de cada caso por la división del trabajo y la cooperación. Todavía no nos hemos referido a los diversos obstáculos que aquí se presentan. Esto conduce a un *segundo grupo* de oposiciones en el cuerpo del pueblo, oposiciones fundadas también en la estática de la ordenación profesional y en la dinámica del proyecto futuro. El dominio creador sobre la obra y la dirección es la raíz de la moralidad. Pero de ella emana, por la satisfacción de las necesidades, la *utilidad*, y las profesiones directivas adquieren poder sobre las servidoras. El servicio al todo se convierte abusivamente (por los elementos dominantes) en poder sobre el todo; la dirección y vigilancia del proyecto futuro se torna predominio sobre los otros estamentos. *La oposición entre estamentos dominantes y sirvientes* y la oposición entre *utilidad y moralidad* pertenece ya al primer momento de la dialéctica de la cultura. El hecho de que la satisfacción de las necesidades se haga primeramente para utilidad del individuo y la realice él mismo por su iniciativa privada, pero dependiendo su utilidad de la iniciativa del pueblo, reune la utilidad y la moralidad; pero exige ya, frente a los obstáculos que presentan los que no sirven voluntariamente, una autoridad que pueda defender al todo en interés propio o en interés del mismo todo. El cuadro de los estamentos y el cuadro del trabajo, en que se manifiesta la unidad de las profesiones, sólo reciben su determinación inmediata con la tradición de cultura y la obligación pública. Son la ordenación natural y "poética" de la práctica inmediata y constituyen sólo el primer momento del todo cultural, que se halla en oposición dialéctica con todos los siguientes.

2. La tradición de la cultura.

La raíz antropológica de las ordenaciones estáticas perdurables de la cultura es la *diferencia en las capacidades humanas.* Hay muy pocos hombres geniales, probablemente sólo uno por millón, que quieran sacar creadoramente de su propia fuerza espiritual su propia solución para cada tarea; existe una capa media de talentos que pueden realizar inteligentemente, imitándolas, las soluciones halladas y pueden ser directores por medio de las formas acuñadas ya; y hay masas que imitan servilmente las actitudes adoptadas frente a la vida por su círculo social. Estos grados de intensidad en las capacidades fundamentan la *autoridad,* merced a la duración de las actitudes vitales, siempre repetidas. La falta de ocurrencias creadoras, la falta de originalidad en el comportamiento, la imitación de la forma establecida, es en lo que se piensa cuando se repite el dicho "*la médiocrité fonda l'autorité*".

El tránsito de las actitudes creadoras, nacidas con la génesis de la cultura, desde su primer momento, la unidad de las profesiones, a las *formas de vida* perdurables en repetición constante, constituye un robustecimiento de la forma de la cultura y de la *tradición de la cultura.* El problema de la forma de la cultura se halla fundado antropológicamente en la manifestación estática de la imitación, como la diferenciación de las profesiones se basa en los distintos modos típicos de comportamiento.

Pero una vez que existen formas de vida duraderas, es mucho más fácil crear una unidad cultural y un pueblo, que lo sería posible por la unidad espontánea de las profesiones. Ahora se hace posible una unidad del *orden público;* la obra total puede organizarse plenamente mediante la obligación impuesta a todos los estamentos de realizar su obra. De las exigencias que impone la obra total surge la necesidad de que la transmisión de la voluntad directora funcione perfectamente; es la necesidad de la *disciplina.* Si la obra de cultura ha de ser realizada integralmente por un pueblo entero, es menester que frente a los intereses particulares de la voluntad individual haya gobierno, poder y coacción; pero que éstos, al defender la obra total, se sientan ya morales.

Aun cuando la voluntad de dominio sirva en primera línea al interés del estamento dominante, éste tiene el sentimiento de cuidar de todos los demás y de hacerles posible la existencia por su dirección suprema. De esta manera las soluciones halladas creadoramente en el todo de las profesiones, comienzan por ser acto moral libre y se transforman en normas fijas, en uso y en ley. Las formas de vida llegan a ser el contenido material de la moralidad popular, que ha de cumplirse escrupulosamente. La actitud del servicio libre se convierte en actitud de fidelidad, obediencia y disciplina.

Y, sin embargo, aun en este segundo momento de la unidad cultural formada por la tradición y la autoridad, a consecuencia de la esencial libertad del hombre, queda subsistente una gran tarea creadora moral. Los dominantes y directores tratan de *justificar* ante sí mismos y ante su séquito el orden existente de la obra total; pretenden conocerla de algún modo como la *voluntad de Dios* o presentarla como tal. Las *posibilidades de legitimación* del poder existente son muy numerosas y se han indicado ya varias veces en el curso de esta investigación. En lo esencial, lo interesante es demostrar la *absoluta importancia* del propio orden de profesiones para la existencia del todo, ganando así la dependencia incondicionada e incluso moral del séquito. El enlace de la tradición y de la autoridad con la salud del todo y del individuo, es, por decirlo así, una interpretación de lo acaecido históricamente, presentándolo como eterno; el orden del pueblo se reconoce como orden eterno. El orden positivo existente se explica dogmáticamente y se sanciona moralmente. Lo estático ha de hacerse inmutable por su santidad tradicional.

La actividad creadora que justifica el orden y tradición existentes, las formas de vida, costumbres y leyes vigentes, resulta de la oposición en la importancia diferente de las diversas ordenaciones profesionales. La *jerarquía de los estamentos* se busca también en el grado de la autoridad; los conflictos entre los estamentos y la lucha por la preeminencia son la raíz de las diversas teorías de la legitimidad y de aquellos *cuadros dogmáticos de la cultura* que se trazan partiendo del espíritu de los diversos estamentos directivos. Pero no son estas concepciones de la cultura, ya semiteóricas, surgidas del espíritu de los diversos estamentos, las que ejercen en este grado la eficacia propiamente dicha de la di-

rección pública. La cultura se ve aún de un modo totalmente personal; la autoridad se presenta en forma personal. Es la imagen del padre y de la madre, la figura viva de la tradición, la imagen del maestro y del jefe, del rey, juez y maestro, imágenes intuitivas, que constituyen la autoridad de la tradición. Es también la forma práctica de la mediación por el saber inmediato de redención, de obra y de dirección, cuando no existe todavía un saber puramente teórico de formación. Domina aún el poder precientífico de la *analogía* en todas las formas del pensamiento, porque no se ha difundido todavía un pensar crítico constructivo, conforme a leyes abstractas. La limitación histórica en el cuadro autoritario de la cultura, con las formas de vida dadas y establecidas en el medio ambiente, es la base de comprensión para todas las demás manifestaciones de la esfera absoluta y de la esfera exterior cósmica. La imagen de Dios y del mundo se trazan conforme a las imágenes del padre y del rey. La relación solidaria de la comunidad se refleja en una doctrina panteísta e hiperrealista del mundo entero. Aun allí donde los estamentos profesionales inferiores creen poder seguir una vida propia, conforme a la iniciativa individual, el mundo se atomiza aún y la naturaleza se comprende conforme a la imagen de la competencia como una lucha por la existencia.

La unidad de las profesiones cristaliza, por la justificación del orden histórico, en un orden perdurable sancionado. La estática de la cultura se ha hecho en apariencia inquebrantable. Han de venir nuevas fuerzas creadoras, capaces de imponer de nuevo contra la costumbre y el uso el poder del espíritu.

3. La dirección de la cultura.

La raíz caracterológica en las direcciones de la cultura es la *inteligencia*, ese semiespíritu particular, cuyo nombre designa también el grupo social-insociable de los intelectuales.

La palabra inteligencia no se emplea aquí en el sentido de una de las grandes facultades del alma; no es más que el producto de una semiformación, el espíritu de desunión y partidismo, la astucia y habilidad menudas, que con escaso conocimiento del asunto

forma rápidamente un juicio. Por eso está tan difundida. La muchedumbre abigarrada de los espíritus contradictorios y aconsejadores inteligentes, de los entusiastas y proyectistas, de los demagogos y seductores populares, de los burlones y maldicientes, que han aprendido la ironía de mofa, de los sofistas y de los que todo lo saben, de los agitadores y conjurados, fanáticos y celantes con los denunciadores y sicofantes a sus espaldas, son las incontables y caóticas formas de la "inteligencia", que se hallan difundidas en todas partes y en todos los grados de cultura y en la sociedad más pequeña. Sobre el rango de cada comunidad decide lo profundamente que comprenda a su antiguo enemigo, el diablo avisado, la inteligencia adversaria de todo, la serpiente y el dragón que promete la semejanza con Dios y el reino de Dios sobre la tierra. Sobre el rango de cada comunidad decide el que ésta considere ese adversario como un espíritu metafísico de negación, o sólo como un extraño que se halla fuera de la comunidad.

El signo infalible de la inteligencia es sacar una solución final de las circunstancias casuales y querer hacer *eterno lo futuro;* de la misma manera que el tradicionalismo eterniza lo por acaso existente. Por ser el espíritu de contradicción tan fácil y sus argumentos tan claros para los ignorantes y excitados, resulta peligroso y apropiado para conseguir efecto y difusión entre las masas. Por eso no queda nunca inexpresada ninguna oposición en la sociedad ni en el cuerpo de la cultura; las circunstancias mudables mismas permiten siempre un proyecto de porvenir rápidamente trazado. Toda ordenación concreta de la sociedad tiene sus puntos débiles. Ninguna cultura es ideal, ni realiza plenamente la justicia social; cada cual tiene sus adversarios e intereses divergentes. Así, pues, toda oposición en la cultura halla sus representantes muy concretos en la inteligencia, que es en todas partes la *depositaria de las ideologías.*

Ciertamente, cuanto más noble y justa sea la ordenación de la cultura, menor será el poder del espíritu de contradicción. Na habría espíritu de contradicción si existiera una cultura absoluta. Pero como el todo de la cultura no es nunca la coincidencia absoluta de los contrarios, con solución de todas las oposiciones, los representantes autoritarios de la tradición temen en la conciencia de su limitación que esté en peligro el orden existente. Convierten el orden positivo en *absoluto, por virtud de su propio po-*

der, y esto sólo da poder a sus adversarios. Aquí es donde la cultura se torna trágica en su propio fondo. Las circunstancias progresivas, que piden constantemente modificaciones y reformas del orden existente, han de ser estabilizadas de un modo absoluto. Con frecuencia las necesidades de reforma se encuentran sólo en los territorios fronterizos de la cultura. Pero si se niegan por la fuerza, ofrecen a la inteligencia una brecha y le suministran el *fundamento de derecho* y la base para una patética reclamación de libertad, que no se da en modo alguno en la transformación callada misma de las circunstancias. La reacción anterior a la revolución es, en la mayoría de los casos, la fuerza que verdaderamente impulsa a la revolución.

Es precisamente el temor a la inteligencia el que empuja a los estamentos directivos a sobreestimar la importancia de su misión y convierte en pretensión de absolutismo su particularismo en conjunto inofensivo. De esta manera se salen de la jerarquía estamental y tratan de imponerse como absolutos por su propio poder. Es particularmente el *absolutismo estatal,* el error de la omnipotencia del Estado, el que conduce a una particularización de la cultura por los guardadores mismos de ella. Por el predominio absoluto de un factor en el Estado destrúyese el todo mismo de la cultura, y la serie de las concepciones políticas de la cultura es una ilustración trágica de la *parcialidad en la dirección de la cultura,* que brota del cuidado y el temor del propio estamento dominante. Exactamente del mismo modo, la cultura *religiosa,* en la preocupación por la importancia de su cometido, puede también exagerar su posición en el todo de la cultura, e intentar con una falsa teología de la historia una descomposición teocrática y hierocrática de la cultura. Del mismo modo que la cultura *espiritual* de una república de sabios, que ha llegado a adquirir poder, puede intentar imponer a todos unilateralmente como objetivo absoluto de la cultura el racionalismo y el positivismo científico. Esto se vió claramente en la época de la Ilustración y es el fundamento de una falsa filosofía existencial de la historia, que a quien más daña es al propio factor espíritu, por querer asignarle el dominio exclusivo. Del mismo modo que, finalmente, en una época técnica, con una posición política favorable de los estamentos económicos, la cultura *material* puede convertirse en un falso sociologismo divinizando el factor economía. Esto se ha expresado con

detalle al trazar la tipología de las concepciones de la cultura en los últimos tiempos.

Unicamente enfrentándose con estos *falsos absolutismos* adquiere un falso patetismo la libertad del individuo. Las épocas individualistas están en la dependencia de un absolutismo en las direcciones unilaterales de la cultura, y sólo en ellas adquiere la inteligencia aquel poder de opinión pública que halla en la ordenación objetiva y en las conexiones finalistas de las circunstancias mudables puntos de arranque para un nuevo proyecto de futuro. La *utopía* es la obra propiamente dicha de la inteligencia. Es el *particularismo propiamente dicho*, aunque se redondee en precipitada totalización del orden cultural. En verdad, las ideologías absolutistas de estamento encuentran su contraposición en la utopía. Se dibuja una dirección de la cultura, cuyo núcleo central consiste en la inversión del absolutismo adversario. La inteligencia crea la *ideología de clases*, por medio de la cual los perjudicados y oprimidos en el orden social dominante adquieren conciencia de sí mismos, y así llegan a ser una clase. La utopía es una falsa imagen total de la cultura que en forma simplista sólo recoge un momento dialéctico de la cultura, y a base de una situación concreta proyecta una *imagen del porvenir sin oposición*, como si un elemento del todo cultural pudiera existir sin el otro. El fácil y rápido éxito de todas las utopías se explica porque el pensamiento dialéctico es difícil y poco frecuente. Y, sin embargo, el espíritu, que quiere siempre lo propio, coopera incesantemente en la obra total de la cultura. Por el esclarecimiento de los intereses particulares y de los momentos particulares del nuevo derecho natural, no escrito, de la parte social perjudicada, le ayuda a tomar su derecho en el todo; al principio exagerándolo, pero reduciéndolo pronto a sus justos límites, evoca el espíritu de equilibrio, la respuesta a la unilateralidad de la inteligencia.

4. El ideal de la cultura.

La raíz antropológica del ideal de la cultura es la "*sofia*", la sabiduría, que brota de la facultad suprema del hombre, del intelecto, del alma espiritual. Es la revelación del ser humano, su ele-

vación a la pura teoría. Se encuentra en los legisladores y fundadores de religiones, en los fundadores y hombres de Estado, en los filósofos y éticos, como saber interiormente realizado del orden de vida natural en la humanidad. Estos hombres bosquejan el plan de la ordenación de la cultura, sacándolo de la voluntad hacia lo esencial y hacia el todo, de la visión totalista de una vida comunal conforme a naturaleza.

En contradicción con la inteligencia, que es siempre nueva y personal, la sabiduría ha de ser antigua e impersonal. Es *perennis* y común a los hombres y personal sólo en el sentido de que su depositario se liberta de todo lo individual y asciende al rango de espiritualidad ejemplar, llega a ser un hombre esencial. Ya Platón, fundador de la sabiduría para el occidente, se ha referido a Solón y a la antiquísima sapiencia de los egipcios, y toda doctrina de la sabiduría genuinamente conservadora preferirá retroceder hasta una revelación originaria del orden natural en el Paraíso. La sabiduría es impotente sin las otras virtudes, más impotente aún que la inteligencia, pues depende incluso de que esta calle al ver que la situación no tiene salida, hasta que ella misma pueda ser oída. Pero como enseña la antigua antropología clásica, las virtudes cardinales de la *andreia* (fortaleza) y la *sofrosine* (templanza) existen ya antes de ella y se dan siempre con ella. Antes de que la "facultad de las ideas", como la llama Kant, es decir, la visión de la totalidad aprehenda conscientemente el *bonum commune*, el bien y la salud del todo, ya existe la *voluntad de totalidad*, la fortaleza, la voluntad valerosa de *sacrificarse por el todo;* el *ethos* del Estado es ya preocupación por el todo del pueblo, en cuanto que la mera voluntad de dominio es sustituída por la voluntad de dirección, y con ella la unidad de las profesiones se eleva a la altura de la moralidad. E igualmente existe también antes de ella la *sofrosine*, la obediencia libre en la inclusión de uno mismo dentro de la unidad de las profesiones, la *voluntad de servir al todo*. Estas dos virtudes constituyen antes de la aparición de la cultura espiritual por la sabiduría, la posibilidad precientífica de vida cultural, moral, en la comunidad del pueblo y de los pueblos, y constituyen el verdadero poder de la sabiduría, cuando ésta, al *hacer consciente el todo ideal de la cultura*, les posibilita una actitud profesional consciente, por encima de la mera voluntad de servicio. Pues la gran tarea de la sabiduría es *cuidar de que*

cada cual pueda hacer lo suyo, es posibilitar una ordenación profesional y una comunidad de obra, con división de trabajo, entre los pueblos. Es *prudentia* y *providentia,* reverente cordura y previsión con respecto al todo, para que se realicen todas las disposiciones en punto a habilidad y todas las capacidades del "grande hombre" explícito, en el orden del pueblo. Las tres virtudes: sabiduría, fortaleza y disciplina no son sino las particulares virtudes estamentales de los tres estamentos profesionales, el de la enseñanza, el del Estado y el de la economía; el cumplimiento de sus misiones particulares en el todo es el que hace posible un orden apropiado, por obra de la propia actividad de los estamentos, que se hace justa gracias a la cuarta virtud cardinal, la justicia social del acuerdo y cooperación entre los estamentos.

Llégase al grado más alto en la historia de la cultura cuando el *reino de la libertad,* del ser consciente humano, comienza, haciendo posible conscientemente una ordenación de la totalidad del pueblo, *haciéndose consciente de la cultura* por la cultura del espíritu. Pues entonces comienza la verdadera armonía de la cultura objetiva y subjetiva, el ser humano de la personalidad libre en el todo libremente querido y ordenado.

Con la providencia de la justicia social, merced a la cual cada uno puede hacer lo suyo y puede realizar sus disposiciones y capacidades, comienza la libre *cultura económica,* que es el grado más bajo de la libertad. La unidad práctica de las profesiones se convierte entonces en un *cuadro total de la división profesional,* por una teoría de las necesidades que mide y determina una existencia autárquica, suficiente en sí misma, de la comunidad popular. De la misma manera es la sabiduría la que crea la *cultura jurídica* propiamente dicha, cuando el saber práctico de dirección se transforma en orden teórico, que crea las medidas racionales del derecho acomodadas a la naturaleza del pueblo, sobre la base del orden de trabajo, para una duradera comunidad de creencia en el Estado popular. El *cuadro total del orden natural en el Estado* se eleva así por encima de la dirección meramente positiva del pueblo y de la autoridad tradicional. Estos dos últimos cuadros de la totalidad pertenecen, por su espiritualización teórica, al ideal de la cultura propiamente dicho, que quiere hacer posible al hombre el "bien vivir", que le da la libertad para una vida conforme a la teoría, para una *vita contemplativa,* para una vida conforme a

la sabiduría y vivida en la verdad como personalidad. El cuadro total de la cultura objetivo-subjetiva, la cultura espiritual misma, como mundo de verdades y valores vigentes, se eleva sobre el orden de las obras, de los servicios y de la dirección. Sólo se perfecciona el ideal de la cultura cuando sobre el mundo del *ethos* surge el mundo del *logos*. El todo de la cultura se convierte en modelo de la educación y formación; el orden de la gran justicia social en la imagen de la humanidad se hace ejemplar para la justicia personal del hombre armónico, del hombre "cuadrado" en cuerpo y alma.

La sucesión de los tres cuadros de totalidad, que hallamos en el ideal de la cultura, contiene ya una referencia a la solución de la cuestión más importante para la vida de la cultura: la jerarquía de los estamentos. El rango de su tarea, conforme a su importancia para la vida del hombre propiamente dicha, les señala su puesto. Pero hay todavía varias fundamentaciones más profundas del orden jerárquico, particularmente aquella derivada de la perfección subjetiva del ser humano. El hombre es tan sólo persona individual, con la naturaleza individual del ser humano, que ha de ser perfeccionado en el desarrollo de sus fuerzas esenciales e individuales.

La antigua *antropología clásica*, sobrestimando con optimismo la sabiduría, atribuía a la tarea personal del hombre su propia solución y salvación. En tal caso, su justicia personal era el ejercicio señorial de su facultad lógica, de la parte dominante y aconsejante del alma sobre la de las decisiones y apetencias; era el señorío monárquico de la libertad espiritual sobre la voluntad y el instinto. La antropología *cristiana*, al aceptar una perturbación por obra del pecado original en ese dominio monárquico originario sobre la propia naturaleza, pedía un restablecimiento salvador de la naturaleza debilitada y demandaba la fuerza de la gracia para su perfección terrenal y supernatural. Pero ambas coincidían en la jerarquía de su valor personal en el mundo de los valores, conforme al rango de los grados en que se desarrolla el ser humano. La más alta de todas es la vida en el orden total del mundo, por la *comunidad de Dios*, que el hombre saca de su superior entendimiento, de su facultad de las ideas, de su visión de la totalidad, de su entusiasmo o como quiera llamarse esa fuerza suprema del alma. La condición lógica de su razón superior es la fuente natural de la penetración en el reino de los valores inmuta-

bles, para comprender que, merced a la providencia del espíritu absoluto, existe un orden total del cosmos. La unión con lo verdaderamente absoluto de la religión es el supremo desarrollo de la vida humana, el más alto grado de la cultura personal y el fundamento del *primado de lo espiritual* sobre todos los demás valores. Su vida en la *comunidad humana*, en el mundo de los "nosotros", en el reino de las almas vivas durante toda la duración de la humanidad en el mundo, es su concreta *cultura espiritual*, como segunda esfera del valor. Lo que por obra de la sabiduría y del mito, por arte y ciencia, se ha convertido en realidad espiritual en el campo histórico de la cultura de todos los pueblos y tiempos, puede llegar a ser bien espiritual formativo para la personalidad que los recoge. Sólo en tercer lugar figura la vida en el *todo del pueblo* y en el orden del Estado. La cultura de la voluntad, el *ethos* del Estado, ha de subordinarse, como medio para el fin del "bien vivir", a la cultura del espíritu. En cuarto y último lugar se encuentra la vida en el *orden de los bienes*, que es moralizada por la conciencia profesional, y, como vida exterior, es un simple medio para el orden superior del Estado.

* * *

Si el todo de la cultura, por las razones antropológicas indicadas, se escinde dialécticamente en los cuatro momentos de la unidad de las profesiones, de la tradición, de la dirección y del ideal de cultura, esta escisión debe aparecer también en las diversas potencias vitales, en las cuatro organizaciones institucionales fundamentales, puesto que el todo de la cultura ordena esas potencias mismas.

Puede hacerse, en efecto, patente que la religión, en la sociología de la cultura, se diferencia como *Ecclesia*, como totalidad de los fieles, de los distintos *Ordines* de sacerdotes, profetas, liturgos, pastores de almas y creyentes, como estamentos religiosos carismáticos inmediatos, que en la *jerarquía* adquieren forma tradicional para constituir los estamentos directivos prácticos del primado, episcopado y presbiterado. También la religión tiene su direcciones y *partidos religiosos*, conoce la parcialidad de las órdenes, sectas y herejías, con las diversas acentuaciones de la gnosis la ascética, la mística, el pietismo, la moral, la libertad religiosa

o la unidad de religión. También conoce el ideal de la religión, el reino de Dios trascendente, la *communio sanctorum,* que no podrá ser nunca realizada sobre la tierra, porque nunca todos los hombres podrán ser santos.

El *Estado* se halla sociológicamente articulado dentro de la cultura por los estamentos políticos propiamente dichos, las clases dominantes y los conciudadanos. La *forma del Estado* es la que le da las debidas jerarquías: gobierno, funcionarios y ejército. La *dirección del Estado* puede ser o unilateral de una forma (monárquica), o aristocrática o democrática; puede proponerse el Estado de derecho o el de las bienandanzas o el de la igualdad, y tiene sobre sí el *ideal de Estado,* como objetivo remoto de una adhesión completa en lo posible de todos al *ethos* del Estado y de todos los Estados a la federación mundial.

La *ciencia* es en primer término la *comunidad profesional* de todos los investigadores y maestros, y adquiere al propio tiempo su forma tradicional en la *constitución escolar* de las universidades y establecimientos de segunda y primera enseñanza. También ella tiene sus *direcciones,* conforme a las diversas concepciones del universo, y conoce un *ideal de la cultura espiritual* conforme al cual la educación debiera actuar en el sentido de que finalmente todos llegasen a ser sabios y pensadores por sí propios o, al menos, que a todos se transmitiese lo que deben saber todos los hombres.

Finalmente, la *economía es la comunidad práctica inmediata de las profesiones que producen.* Estas comunidades se hallan tradicionalmente ligadas por una determinada *forma económica,* como el mercantilismo, el feudalismo o la economía cooperativa democrática. También hay aquí *direcciones,* como el capitalismo y el socialismo; y hay el *ideal* de la independencia para todos los que laboran económicamente y la satisfacción completa de las necesidades de todos, en una economía mundial plenamente organizada.

El movimiento mutuo de los diversos elementos constituye el *proceso histórico de la cultura.* En éste cabe distinguir dos líneas que se hallan entrelazadas de modo que se origina siempre un movimiento doble. El *orden real* total de las relaciones de la vida se manifiesta siempre como una serie de tareas en la que cambia la acentuación de la iniciativa total y de la individual. Más libre es el *orden personal,* el orden público consciente y querido,

conforme al poder de voluntad de los grupos directivos. Constituye la *unidad pública de la cultura* en una época, y es la verdadera depositaria de la estática autoritaria de la cultura. Pero también su derecho positivo se halla ligado a relaciones productoras y se derrumba cuando éstas son insostenibles. El poder de la inteligencia sólo puede hacerse público y determinar el cambio de la unidad, con la transformación de las circunstancias mismas. Merced a esta conexión en que se hallan el orden personal y el real, la voluntad determinante y las tareas determinadas, la relación mutua de los elementos, es una relación histórica: es dialéctica-real.

Justamente la *ficción* de una dialéctica ideal, con una sucesión de momentos, conforme a una ley espiritual, hace esto totalmente claro. Esta ilusión sólo puede originarse de que los momentos se conciban antidialécticamente como conceptos fijos y se sometan como iguales a una mecánica calculable. Con esto sobreviene naturalmente en seguida el paso a la necesidad de la evolución; no hay libertad ni filosofía alguna, y justamente el objetivo de la dialéctica real, que es lograr una organización racional normativa de la realidad, resulta inasequible.

Por el contrario, sólo la dialéctica real histórica hace posible una verdadera *intervención del espíritu* y de la norma en la marcha de la cultura. Sólo cuando la dirección racional personal en la solución de problemas reales no se halla sometida a un proceso cultural regular, puede imponer tendencias espirituales, universales y morales, puede realizar una solución racional de los problemas, apoyada en el poder de las fuerzas centrípetas morales. Sólo así se explica también la alternativa de épocas universalistas e individualistas.

5. La filosofía de la cultura en el sistema universal.

El rango de la filosofía de la cultura en el sistema total filosófico se halla determinado por el hecho de que se la considere como la disciplina central absolutista o que sólo quiera ser mera filosofía crítica de la cultura. La ambición de ser el fundamento de toda la filosofía fué posible y perdonable en el primer bosquejo y con la alegría del descubridor que domina un nuevo gran campo de la

realidad; tal ocurrió con Turgot y Herder. Desde entonces es también fácil extraer de la cantidad casi infinita de regularidades de la cultura la evolución espiritual del hombre, sacar de la propia actividad cultural toda la evolución moral y la serie de las concepciones de Dios; ya con cuño objetivo-idealista, ya naturalista. Puede llegarse así fácilmente a una antropología ética y filosofía de la religión sociológicas, disolviendo totalmente estas disciplinas filosóficas en la filosofía de la cultura. Y entonces la cultura se convierte en fundamento absoluto de toda la realidad humana.

Pero el ejemplo de las disciplinas parciales, criticadas por la filosofía de la cultura misma y aun abarcadas por ella—de la filosofía de la historia existencial y de la sociología—, es una advertencia muy clara para la filosofía de la cultura. Dicho ejemplo demuestra que no debe convertirse en ciencia central. Y así, el consejo de Kan de que no debe fomentar, sino más bien podar las ramas demasiado opulentas, será pronto generalmente observado.

La filosofía existencial de la historia se ha revelado imposible como teoría absolutista. Cuando se saca su última consecuencia, como hace G. Gentile frente a Hegel, la evolución del espíritu viene a parar en la autoridad inconmovible del Estado positivista o en el voluntarismo. Cuando la evolución del espíritu se disuelve en un sentido nominalista como un proceso para ella esencial de momentos particulares, queda sólo la doctrina de la mecánica de lo inconsciente o del Dios en advenimiento. Pero sobre todo se *destruye lo histórico mismo*, en cuanto que todo su material resulta superfluo ante la construcción apriorística. Justamente, pues, para que sea posible una *filosofía de la historia real, crítica, material*, que domine los hechos elaborados por la ciencia de la historia y sus propios numerosos problemas, no puede estatuirse ninguna dialéctica apriorística del espíritu.

Exactamente del mismo modo se anula a sí misma la sociología existencial. Cuando se hacen fundamentales las artes y profesiones inferiores, cuando se atribuye poder determinante a las relaciones de producción, el sistema de las necesidades, consecuentemente estructurado, se transforma en un naturalismo de la teoría circular, y el materialismo histórico se convierte en biologismo, en mera realidad de Estados animales (Spengler). Igualmente la voluntad enderezada hacia la mayor dicha posible de los hombres

conduce a un mecanismo de masas perfectamente inhumano. La sociología se desvaloriza a sí misma cuando se convierte en la psicología social del empresario y la del ímpetu revolucionario del obrero; pero, sobre todo, cuando elimina el pensamiento del derecho puro y olvida ante lo típico lo individual. El sociologismo hace imposible una sociología crítica que sólo conciba lo social como un momento parcial de la vida del hombre.

Demostrada está la imposibilidad de una *teología absolutista de la historia,* que refiriéndose a la *potestas absoluta* del gobierno divino, suprime por la predestinación la libertad del hombre, y finalmente desemboca en el naturalismo panteísta de un mundo divino necesario (Eriugena). Análogamente, la *teoría absolutista del Estado* llevada a sus consecuencias plenas, viene a parar en la teoría del imperio por la gracia de Dios y del Dios hombre, conviértese en seudorreligión o convierte al Estado en representante de un espíritu sustancial del mundo.

Descubierta por la crítica la equivocada pretensión absolutista de estas disciplinas, hácese realizable su gran tarea científica. Como ciencias *a priori* estaban ya conclusas. La relativa sustantividad innegable de los factores puestos por ellas como absolutos, favorece su tratamiento individual como disciplinas críticas, con todo el material concreto de su historia. Muy lejos de poder prescribir con una ley de tres estadios o una ley de tres factores reales o una ley espiritual objetiva de la constelación entre los estamentos, la sucesión necesaria ascendente o descendente, la filosofía crítica de la cultura sólo puede describir empíricamente la constelación concreta de los estamentos y sacar de la antropología social el principio formal de la dialéctica real, incluso para los factores individuales.

Así, pues, la *antropología social* es una "ciencia fundamental" de la filosofía crítica de la cultura. La teoría del hombre y de su naturaleza espiritual y social se sitúa sistemáticamente *antes* de la filosofía de la cultura. La psicología racional y la sociología general no pueden extraerse por modo relativista de la evolución misma de la cultura. Hay que determinar primero *lo que es* el hombre como ser de espíritu y comunidad, y sólo después puede mostrarse empíricamente lo que *puede hacer.* La antropología es en parte una ciencia natural generalizadora, una metafísica de la naturaleza humana. La filosofía de la cultura, que le está subordi-

nada, no puede apoderarse en sentido psicologista de toda la metafísica del hombre.

Tampoco puede extraer toda la *ética* de la evolución histórica de la moralidad. Si hay una naturaleza general del hombre debe haber una vida individual y comunal que sea conforme a ella; la personalidad esencial del hombre ha de comprenderse sacándola del ser propio del hombre. Sólo una *ética normativa* permite formular un *ideal genuino de cultura*, que no sea sólo utopía casual o ideología reaccionaria de la situación social momentánea. Sólo entonces es en general posible una moralización de la vida de la comunidad por encima del simple cumplimiento concienzudo de los deberes sociales.

Finalmente, hay *ciencias del espíritu autónomas*, en cuanto el hombre, conforme a su organización espiritual general, se encuentra en *comunidad con el logos*. Hay conocimientos metafísicos y una metafísica del conocimiento mismo, que tienen carácter absoluto y no pueden ser deducidos en modo alguno de las pretensiones históricas de absolutismo que formulen potencias vitales tradicionalistas y utopistas. No es sólo una ilusión de la potencia vital, que llamamos ciencia, el creer que pueda encontrar órdenes de vida absolutos, aun cuando algunas de sus épocas históricas—desde el racionalismo hasta el bolchevismo—hayan formulado por modo evidentemente ilusorio esta pretensión al absolutismo. Hay una *teoría pura* del conocimiento de Dios, del mundo y de los hombres, de la que ciertamente en cada caso la ciencia sólo contiene fragmentos. Pero esto ya es infinitamente más de lo que la teoría relativista creía poder conceder. A su vez, este relativismo no era más que la epistemología histórica de una filosofía absoluta de la cultura. Aunque se rechace esta pretensión de absolutismo, la ciencia crítica de la cultura descubrirá tantos endiosamientos de lo temporal, tantas concepciones falsas del mundo, tantos puntos de vista particulares, que quieren convertirse en el todo, que una época verdaderamente universal, con la voluntad orientada hacia el todo, volverá a prestar oído a la voz callada de la sabiduría. Pero aun cuando se hace perceptible un ideal universal de la cultura, no hay ninguna cultura ni cultivo absolutos, y sobre todo, no lo hay como sustitutivo de la religión. Sólo como disciplina crítica puede la filosofía de la cultura servir al conocimiento de lo verdaderamente absoluto e intervenir en la cultura

espiritual personal, por encima del tiempo, y ser legisladora para su propia época.

BIBLIOGRAFÍA.—Para la dialéctica, véase G. W. F. HEGEL: *Die Wissenschaft der Logik,* t. I y II, 1812-16.

GÖRRES, J.: *Europa un die Revolution,* 1821. (Para la dialéctica del conjunto de la cultura.) SCHLEGEL, FR.: *Suplemento a las Obras completas de F. v. S.,* Bonn, 146 (págs. 167 y 135), sin duda la mejor realización que se ha hecho hasta aquí de una crítica de la concepción del universo.

DILTHEY, W.: *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staate. Über vergleichende Psychologie, O. C.,* t. V.

FIN

ÍNDICE

14

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS PUBLICADAS

Victoria Ocampo: *De Francesca a Beatrice*, 2.ª edición. Con un epílogo de José Ortega y Gasset * 6 ptas.
Lord Dunsany: *Cuentos de un soñador* * 5 ptas.
Jorge Simmel: *Filosofía de la coquetería* * 5 ptas. Agotada.
A. Wegener: *La génesis de los continentes y océanos* * 7 ptas. Agotada.
A. Schulten: *Tartessos* * 12 ptas.
G. Worringer: *La esencia del estilo gótico* * 10 ptas.
Bernard Shaw: *Santa Juana*. Crónica dramática en seis escenas y un epílogo * 6 ptas. Agotada.
Eugenio d'Ors: *Mi Salón de Otoño* * 6 ptas. Agotado.
Eduardo Schwartz: *Figuras del mundo antiguo* (1.ª serie) * 6 ptas.
» » » » » (2.ª serie) * 5 ptas.
K. Dieterich: *Figuras bizantinas* * 5 ptas.
F. Crommelynck: *El estupendo cornudo*. Farsa en tres actos * 4 ptas.
Gerardo Hauptmann: *La prodigiosa Isla de las Damas*. (Historia de un archipiélago imaginario.) * 8 ptas.
Vsevolod Ivanov: *El tren blindado N.º 14-69* * 3,50 ptas.
Lidia Seifulina: *Caminantes* * 4 ptas.
Leónidas Leonov: *Los Tejones* (novela) * 10 ptas.
Alfonso Paquet: *Roma o Moscú* * 4 ptas.
E. Zamiatin: *El farol* * 4 ptas.
A. von Salis: *El arte de los griegos* (con 65 fotograbados) * 20 ptas.
Franz Roh: *Realismo mágico (Post-expresionismo)* * 12 ptas.
E. Zamiatin: *De cómo se curó el doncel Erasmo* * 3 ptas.
G. Cunninghame Graham: *Santa Teresa* * 30 ptas.
G. Worringer: *El arte egipcio* (con 29 láminas), en rústica, 10; en tela, 13 ptas.
G. Pittaluga: *El vicio, la voluntad, la ironía* * 4 ptas. Agotada.
Antonio Espina: *Luna de copas* (novela) * 3,50 ptas.
Waldo Frank: *Redescubrimiento de América* 2.ª edición * 10 ptas.
» *España virgen*, 2.ª edición * 9 ptas.
» *Primer mensaje a la América hispana* * 10 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Meditaciones del Quijote. Vol. I; 2.ª edición * 5 ptas. Agotado.
Personas, obras, cosas, 2.ª edición * 6 ptas. Agotado.
El Espectador, núm. I, 3.ª edición * 5 ptas. Agotado.
» núm. II, 3.ª edición * 5 ptas. Agotado.
» núm. III, 2.ª edición. * 5 ptas. Agotado.
» núm. IV, 2.ª edición * 5 ptas. Agotado.
» núm. V, 2.ª edición * 5 ptas.
» núm. VI * 5 ptas. Agotado.
» núm. VII, 2.ª edición * 5 ptas.
La deshumanización del arte * 5 ptas. Agotada.
Las Atlántidas. (Suplemento número 2 a la *Revista de Occidente.)* * 10 ptas. Agotada.
Espíritu de la letra * 5 ptas. Agotado.
Tríptico. I. Mirabeau o el Político * 3 ptas. Agotado.
» II. Dinámica del tiempo (en prensa).
» III. Paisaje con una corza al fondo (en prensa).
España invertebrada, 2.ª edición * 5 ptas.
Vieja y nueva política, 2.ª edición * 2,50 ptas. Agotado.
El tema de nuestro tiempo, 2.ª edición * 6 ptas. Agotado.
Kant * 2 ptas.
LA REBELION DE LAS MASAS, 3.ª EDICION * 9 ptas.
Misión de la Universidad * 3 ptas. Agotado.
LA REDENCION DE LAS PROVINCIAS * 5 ptas.
RECTIFICACION DE LA REPÚBLICA * 4 ptas.
GOETHE DESDE DENTRO * 7 ptas.

HISTORIA BREVE

Arturo Rosenberg: *Historia de la República romana* * 6 ptas.
Enrique Finke: *La mujer en la Edad Media* * 5 ptas.
Eduardo Schwartz: *El emperador Constantino y la Iglesia cristiana* * 6 ptas.
Harold Lamb: *Genghis Khan, emperador de todos los hombre* * 8 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

NUEVOS HECHOS / NUEVAS IDEAS

I. Hermann Weyl: *¿Qué es la materia?* (Con un prólogo de Blas Cabrera.) * 5 ptas. Agotada.

II. Rodolfo Otto: *Lo Santo.* (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.) * 8 ptas.

III. H. A. Kramers y H. Holst: *El Átomo y su estructura, según la teoría de N. Bohr* * 11 ptas. Agotada.

IV. P. L. Landsberg: *La Edad Media y nosotros* * 6 ptas. Agotada.

V. J. Von Uexküll: *Cartas biológicas a una dama* * 5 ptas. Agotada.

VI. F. Graebner: *El mundo del hombre primitivo* * 7 ptas.

VII. Otto Gründler: *Elementos para una filosofía de la religión, sobre base fenomenológica* * 6 ptas.

VIII. P. L. Landsberg: *La Academia Platónica* * 5 ptas.

IX. Max Scheler: *El Saber y la Cultura* * 3 ptas. Agotada.

X. K. Koffka: *Bases de la evolución psíquica* * 11 ptas. Agotada.

XI. Conde H. Keyserling: *El mundo que nace,* 3.ª edi. * 5 ptas.

XII. F. Bendixen: *La esencia del dinero* * 4 ptas.

XIII. Francisco Brentano: *Psicología* * 5 ptas. Agotada.

XIV. Lothrop Stoddard: *La rebeldía contra la civilización* * 7 pesetas.

XV. Jorge Simmel: *Sociología.* Tomo I * 5 ptas.
» » Tomo II * 3,50 ptas.
» » Tomo III * 5 ptas.
» » Tomo IV * 3.50 ptas.
» » Tomo V * 4 ptas.
» » Tomo VI * 5 ptas.
Se ha editado también en dos tomos.

XVI. F. Brentano: *El origen del conocimiento moral* * 3,50 ptas.

XVII. Max Scheler: *El resentimiento en la moral* * 6 ptas.

XVIII. Hans Driesch: *La teoría de la relatividad y la filosofía* * 3 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

XIX. A. Messer: *El realismo crítico* ✱ 3,50 ptas.
XX. C. G. Yung: *Lo inconsciente* ✱ 6 ptas. Agotada.
XXI. Profesor Dr. Fr. Nölke: *La evolución del Universo* ✱ 7,50 pesetas.
XXII. H. Leininger: *La herencia biológica* ✱ 4 ptas. Agotada.
XXIII. Karl Haeberlin: *Fundamentos de Psicoanálisis* ✱ 4 ptas.
XXIV. Ernst Kretschmer: *La histeria* ✱ 5 ptas.
XXV. A. S. Eddington: *Estrellas y átomos* ✱ 6 ptas.
XXVI. W. Sombart: *Lujo y capitalismo* ✱ 7 ptas.
XXVII. H. Heimsoeth: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* ✱ 12,50 ptas.
XXVIII. Bertrand Russell: *Análisis de la materia* ✱ 13 ptas.
XXIX. Eduardo Spranger: *Psicología de la edad juvenil* ✱ 13 pesetas.
XXX. Hans Meinhold: *Sábado y domingo* ✱ 5 ptas.
XXXI. Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos* ✱ 5 pesetas.
XXXII. David Katz: *El mundo de las sensaciones táctiles* ✱ 12 pesetas
XXXIII. Pablo Krische: *El enigma del matriarcado* ✱ 10 ptas.
XXXIV. Balduin Schwartz: *Psicología del llanto* ✱ 4 ptas.
XXXV. A. Pfänder: *Fenomenología de la voluntad* ✱ 8 ptas.
XXXVI. Hans Reichenbach: *Átomo y cosmos* ✱ 9 ptas.

CENTENARIO DE GÓNGORA

I. *Soledades.* (Editada por Dámaso Alonso, con prólogo y versión prosificada) ✱ 5 ptas.
II. *Romances.* (Editados por J. M. de Cossío) ✱ 5 ptas.
III. *Antología poética en honor de Góngora,* recogida por Gerardo Diego ✱ 5 ptas. Agotada.

ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

MÜLLER-LYER: *LA FAMILIA* ✱ 15 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

MUSAS LEJANAS: MITOS / CUENTOS / LEYENDAS

I. León Frobenius: *El Decamerón Negro* ✶ 6 ptas. Agotada.
II. *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto.* (Con unas Notas sobre el alma egipcia, por José Ortega y Gasset.) ✶ 5 ptas. Agotada.
III. *Cuentos populares de China* ✶ 5 ptas.
IV. Pablo Tuffrau: *La leyenda de Guillermo de Orange* ✶ 5 pesetas.
V. P. Walters y C. Petersen: *Leyendas heroicas de los germanos* ✶ 5 ptas.
VI. *El cantar de Roldán* ✶ 5 ptas.
VII. *Veinte cuentos de la India* ✶ 5 ptas.
VIII. Pedro Salinas: *Poema de Mío Cid* ✶ 5 ptas. Agotada.
IX. *Cuentos Malayos* ✶ 5 ptas.
X. *Cuentos de la Edad Media* ✶ 5 ptas.
XI. *Trece fabliaux franceses* ✶ 4 ptas.
XII. *Cuentos y leyendas de la vieja Rusia* ✶ 5 ptas.
XIII. *Leyendas polacas* ✶ 4 ptas.
XIV. *Chung-Kuei, domador de demonios* ✶ 6 ptas.

LOS POETAS

F. García Lorca: *Primer romancero gitano*, 2.ª edición. ✶ 5 ptas. Agotado.
F. García Lorca: *Canciones* ✶ 5 ptas.
Jorge Guillén: *Cántico* ✶ 5 ptas.
Pedro Salinas: *Seguro azar* ✶ 5 ptas.
Rafael Alberti: *Cal y canto* ✶ 5 ptas.

COLECCIÓN «HOY Y MAÑANA»

I. F. C. S. Schiller: *Tántalo o el futuro del hombre* ✶ 2 ptas.
II. Anthony M. Ludovici: *Lysistrata* ✶ 3 ptas.
III. J. B. S. Haldane: *Calínico* ✶ 2 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

LOS GRANDES PENSADORES

I. *La filosofía presocrática. Sócrates y los sofistas* ✱ 5 ptas. Agotada.
II. *Platón, Aristóteles* ✱ 5 ptas. Agotada.
III. *San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno* ✱ 5 ptas. Agotada.
IV. *Descartes, Spinoza, Leibnitz* ✱ 5 ptas. Agotada.
V. *Locke y Hume, Kant, Fichte* ✱ 5 ptas.
VI. *Hegel, Schopenhauer, Nietzsche* ✱ 5 ptas.

Esta colección se vende también en tres tomos a 10 pesetas.

R. Wilhelm: *Laotsé y el Taoísmo* ✱ 5 ptas.
R. Wilhelm: *Kungtsé (Confucio)* ✱ 5 ptas.
R. Pischel: *Vida y doctrina de Buddha* ✱ 6 ptas.

LOS FILÓSOFOS

I. Hermann Siebeck: *Aristóteles* ✱ 5 ptas.
II. Samuel Saenger: *Stuart Mill* ✱ 6 ptas.
III. Harald Höffding: *Kierkegaard* ✱ 5 ptas.
IV. Otto Gaup: *Spencer* ✱ 5 ptas.
V. Paul Barth: *Los estoicos* ✱ 8,50 ptas.
VI. J. Mehlis: *Plotino* ✱ 5 ptas.
VII. Jorge Stieler: *Malebranche* ✱ 5 ptas.
VIII. Harald Höffding: *Rousseau* ✱ 5 ptas.
IX. Heinz Heimsoeth: *Fichte* ✱ 9 ptas.
X. W. Moog: *Hegel y la escuela hegeliana* ✱ 17 ptas.
XI. Fernando Tönnies: *Vida y doctrina de Tomás Hobbes* ✱ 9 ptas.
XII. P. Petersen: *Guillermo Wundt* ✱ 9 ptas.
XIII. Abraham Hoffmann: *Descartes* ✱ 5 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

NOVA NOVORUM

Pedro Salinas: *Víspera del gozo* * 3.50 ptas. Agotada.
Benjamín Jarnés: *El Profesor inútil* * 3,50 ptas. Agotada.
Antonio Espina: *Pájaro pinto* * 3,50 ptas. Agotada.
Valentín Andrés Alvarez: *¡Tararí!* * 3 ptas.

CUADERNOS DE POLÍTICA

I

Godehard J. Ebers: *Derecho eclesiástico del Estado* * *La naturaleza jurídica de los bienes afectados al culto oficial* * 4,50 pesetas.

II

J. Laski: *Introducción a la política* * 4 ptas.

III

José Ortega y Gasset: *Rectificación de la República* * 4 ptas.

IV

Alfredo Weber: *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa* * 5 ptas.

BIBLIOTECA DE HISTORIOLOGÍA

I. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal.* Dos tomos * 13 ptas. cada tomo.
II. Richard Peters: *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico* * 8 ptas.

ACABÓSE DE IMPRIMIR LA
PRIMERA EDICION DE ESTE
LIBRO EN MADRID, EN LOS
TALLERES TIPOGRÁFICOS
DE GALO SÁEZ, CALLE DEL
MESÓN DE PAÑOS, NÚM. 6,
EL 1.º DE MARZO DE 1933